حاشیه ملا صالح بر معالم الاصول

حاشیه ملا صالح بر معالم الاصول



حاشیه ملا صالح بر معالم الاصول

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدك اللهم یا من خلقنا ولم نك شیئا مذکورا ونشکرك یا من رزقنا بمشاهدة جلاله نضرة وسرورا ونصلی علی رسولنا الذی دعی الی دار السلام وکان عبدا شکورا ۲ وبعد فیقول المفتقر الی الله الغنی محمد صالح ابن احمد المازندرانی اصلح الله باله وجعله سرورا ان بعض الخلان حین رای ما علقته علی معالم الدین لؤلؤا منثورا سالنی ان اجمع لهم فوایده وانظم لهم فواید وامرّ علیهم مرورا فاجبت مسئولهم وانجزت مامولهم وجعلته ذخرة لیوم یحشر الناس نشورا قوله الحمد لله اللام اما للجنس او للاستغراق وعلی التقدیرین یفید اختصاص جنس الحمد او جمیعه به سبحانه واما حمد غیره فهو حمده حقیقة لانه مورد کل کمال ومرجع کل جلال المتعالی ای المرتفع فی عز جلاله فهنا للسببیة بقرینة قوله بکمال ذاته واستعمالها فیها شایع والعزة القوه والغلبة والجلال العظمة عن مطارح الافهام المطارح جمع مطرح وهو اما مصدر بمعنی الرمی واسم مکان فلا یحیط بکنهه العارفون الفاء للتفریع واغماض العارف بالذکر لان حکم غیره یعلم بالاولویة ولان غیره لا یعتد به المتقدس ای المتطهر ووجه ترك العطف انه کالتاکید للسابق لتضمنه ایاه بکمال ذاته

فیه اشارة

فیه اشارة الی انه تعالی یستحق الحمد بواسطة صفاته الکمالیة کما ان فی سابقه اشارة الی انه مستحق له لذاته وفی لاحقه اشارة الی انه مستحق له بواسطة صفاته الفعلیة ومن هنا یظهر وجه التقدیم والتاخیر بین هذه الفقرات الثلثة لان رعایة الذات بذاته مقدمة علی رعایة صفاته الذاتیة ورعایة صفاته الذاتیة مقدمة علی رعایة صفاته الفعلیة لتوقف هذه علیها عن مشابهة الانام رد علی المجسمة والمشبهة کما ان فی الاولی ردا علی جماعة من المتکلمین والاشاعرة حیث جوزوا العلم بکنه ذاته المتفضل ای المحسن وصیغته بصیغة التفعل مبالغة فی الاحسان ۲ بسوابغ الانعام ای الانعام السابغة الکاملة من باب اضافة الصفة الی موصوفها علی التاویل المشهور فی جرد قطیفة والنعمة فی اللغة الید وفی العرف المنفعة الواصلة الی الغیر علی جهة الاحسان فلا یحصی نعمه العادون لانها غیر متناهیة وهو لا یمکن احصاؤه وفیه اشارة الی قوله تعالی وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وفی التفریع خفاء ولعل وجهه ان اضافة الجمع یفید العموم مع ملاحظة ان نعمه غیر متناهیة وهذا القدر کاف لصحته فی المقام الخطابی المتطول من الطول بالفتح وهو المن ای الاعطاء ومنه قوله تعالی فامنن او امسك بغیر حساب بالمنن جمع المنة وهی العطیة الجسام بالکسر جمع جسیم وهو العظیم فلا یقوم بواجب شکره فی تبسیط الراجب اشارة الی ان شکر المنعم واجب کما ذهب الیه جمع من المحققین والمراد بالشکر هنا معناه اللغوی المرادف للحمد الاصطلاحی

وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فيصح قوله
الحامدون فالمراد بالحامد الشاكر مجازا وانما ترك المطول عليه والمتفضل
عليه للاختصار والتعميم القديم الابدي وهو ما لا اول لوجوده فلا ازلي سواه
قال السيد في شرح المواقف لانه اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست
بقديمة انتهى ولعل المراد بالازلي هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره وفيه
تكذيب لمن قال بقدم غيره كالمادة والزمان ولمن قال بان صفاته زايدة على ذاته
وهذا التفريع ايضا لا يخ من بعد ويمكن التوجيه اولا بان التعريف باللام يفيد
الحصر وثانيا بان القديم جعل علة لاختصاص جنس الحمد به سبحانه فلا بد ان لا يوجد
في غيره ليصح الاختصاص وانما اخر هذا اعني وصفه بالقديم لانه مما اصل
لجميع الصفات ومتضمن له فكان فيه جمع بعد تفصيل وضم بعد تفريق الدايم
السرمدي وهو ما لا اخر لوجوده فكل شيء مضمحل اي زايل عداه هذه الفقرة
مثل السابق فيما ذكرنا ولما كان الحمد المذكور في مقابل الذات والصفات وكان
المناسب لها الاستقرار والثبات فلذلك اداه بالجملة الاسمية اراد ان يحمد ثانيا
طلبا لرضاه المتجدد انا فانا ولمزيد عطاياه المستجدة حينا فحينا فقال احمده
بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددي كما يقتضيه المقام سبحانه جملة
معترضة او حالية وهو مصدر لفعل محذوف بمعنى اسبح فمعناه انزهه تنزيها
عما لا يليق بجنابه قدس وعن جلاله وهو مضاف الى المفعول ويجوز كونه

مضافا

مضافا الى الفاعل بمعنى التنزه حمدا مفعول مطلق للتاكيد يقربني الى رضاه وصف
الحمد به تنبيها على ان المقصد الاصلي بالحمد هنا تحصيل رضاه انا فانا كما ان قوله
واشكره شكرا استوجب به المزيد اشارة الى ان المقصد من الشكر طلب المزيد
لحظة فلحظة لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وهاتان الفقرتان وان كانتا
خبريتين لفظا لكنهما انشائيتان معنى واستقيله من خطاياي اي اطلب
منه سبحانه دفع الخطايا ومنه استقالة البيع اي طلب فسخه استقالة عبد
معترف بما جناه جيء به لان الاستقالة من الذنوب مع التعيب مع الاعتراف
بالتقصير ادخل في تحقق الاقالة وانفع في دفع ما وقع في ايام السفاهة من الخطاء
وهو بفتح الخاء والطاء مع القصر نقيض الصواب وقد يمد وبكسر الخاء وسكون الطاء
الذنب ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخطل وهو المنطق الفاسد
المضطرب يقال خطل في كلامه خطلا واخطل اي افحش فهو اخص من الخطاء
وانما ذكره بعده لان العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد بالنصب عطف
على العصمة اي اساله توفيق السداد وهو الصواب والقصد في القول
والعمل وحده حال او مؤول بالنكرة اما بتقدير فعل اي يتفرد وحده فا
الجملة الفعلية وقعت حالا ووحده منصوب على المصدرية واما
باعتبار انه بمعنى منفردا فهو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه
نكرة في التقدير لا شريك له حال مترادفة او متداخلة الكريم يجوز جره

على انه بدل من الجلالة على من الضمير الغايب في له مثل قوله تعالى الله لا اله
الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على انه صفة لله ولكنه بعيد جدا والكريم
بمعنى الجواد المفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه قوله تعالى انه لقران كريم
اي عزيز والاول انسب لا يخيب من خاب الرجل خيبة اذا لم ينل ما طلبه
لديه الامال اي ذو الامال او اطلق الحال على المحل مجازا ورسوله المبعوث
لتمهيد قواعد الدين ليتمكن لنا بذلك تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع
والاحكام وتهذيب مسالك اليقين ليتمكن لنا بذلك تهذيب الباطن
بدفع الملكات الردية ونقض شواغله عن الملك العلام صلوة ترضيهم اما من
الارضاء او من الرضية يقال رضيه عني ورضيه بالتشديد فرضيني وتبلغهم
من بلغت المكان بلوغا وصلت اليه نهاية مرادهم ونهاية مقصدهم ويحتمل
ان يكون من التبليغ والابلاغ وهو الايصال وغاية مرادهم مفعوله الثاني
عدة هي ما اعددته وهيأته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد
هنا ما اعده ليوم الحساب وسلم عليه وآله تسليما قوله كنوز الاعمار من باب
لجين الماء وذكر الانفاق ترشيح والطالت التردد بين العين والاثر
في معاملة الافكار يجوز ان يراد بالعين المقدمات وبالاثر النتايج
بالتردد حركة الفعل الفكري بينهما ويحتمل ان يراد بالعين الباصرة
وبالاثر المقدمات وبتردد الفكر حملها على النظر فيها مرة بعد اخرى

هو العلم

هو العلم بالاحكام في تعريف الخبر باللام وتوسيط ضمير الفصل مبالغة
في التخصيص ثم اورده في بذكر غاية العظمى مصدرا بالقسم لدفع توهم
الانكار والجزاف حيث قال فلعمري الخ اللام للابتداء حذف خبره وجوبا
لقيام جواب القسم مقامه اي لعمري قسمي والعمر بضم العين وفتحها ولا
يستعمل في القسم الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه منهي عنه
واجيب عنه تارة بان المضاف محذوف اي ولواهب عمري واخرى بان المراد
هو الاتيان بصورة القسم ترويجا للمقصد وليس المراد به القسم حقيقة
ولتشبيه بغير الله في التعظيم الذي نظفر النجاح الظفر الفوز والنجاح بالفتح الظفر
بالحوايج وكان المراد به هنا الحوايج فقط والمغنم والغنيمة بمعنى يعرج اي
مرتقى بحاسله الباء للتعدية الى الذروة هي بالكسر او الضم اعلى السنام العليا تاكيد
للعلو المستفاد من الذروة جهدهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة بنيان
افكارهم تشبيه الافكار بالانسان مكنية واثبات البنيان لها تخييلية
بنيان اثارهم الاضافة اما لامية او بيانية والاثار عبارة عن الكتب المصنفة
في الاحكام وكم خبرية مميزها قوله من كتاب والفصل
بينها وبين مميزها بفعل متعد وجب لاتيان بمن لئلا يلتبس التمييز
بالمفعول في ظلم الجهالة من قبيل لجين الماء ويجلو من جلا الهم اذا
كشفها وازالها قوله المثوبة الجزاء كالثواب اهلنا الله اقتفاء اثارهم

من اهلك استه للجنين تاهيلا اذ اجعل الناهلا له الموسوم بمعالم الدين المعالم
جمع معلم وهو موضع العلوم ومرابطها وانما سمى هذا الكتاب بها لانه موضع
علوم الدين ومدارسها من غير ايجاز هو اداء المقصود باقل من عبارة المتعا
رف بين الاوساط الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهاهة
ولا اطناب الاطناب ضد الايجاز وهو اداء المقصود باكثر من عبارة المتعارف
وانا ابتهل الابتهال التضرع دبق في قوله تعم ثم نبتهل اى نتخلص في الدعاء
قيل التقديم لا يصلح ان يكون التخصيص ولا للتقوى كما كانه قصد جعل
الواو للحال فاتى بالجملة الاسمية لانه لا يجوز ادخال الواو الحالية على
الجملة الفعلية اذا كان فعلها مضارعا ويمكن ان يقال ان التقديم للقصر الحقيقي
دون الاضافي ولا يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطاء والمعنى انا ابتهل
لا غيرى لان كتابي من حيث انه كتابي لا يصلح لابتهال غيرى وهذا لا ينا
فى صحته فيما قبل لان ذلك بالنظر الى ذاته على ان التقديم يصلح للقصر
الاضافي او التقوى ايضا اما الاضافي فلان يقصد منه نفى الشركة اى انا ابتهل
لا من يحسد فى كان المخاطب اعتقد مشاركة حساده له فى الابتهال
بناء على ان ذلك الكتاب في الكمال بلغ مبلغا يناسب ان يشاركه فيه وذلك
كما يمدح رجل عدوه بالكمال الذى بلغ فى الظهور حدا لا يمكن اخفاؤه
واما التقوى فلان يكون ايماء الى عظمة رغبته من الله تعالى ان يجعله

خالصا

خالصا من يبتغى شيئا يجتهد فى تحصيله وقد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعة المقدمة فى تهذيب المباحث الاصولية و
الغرض منها منحصر فى مقصدين لا المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم المقصد
الثانى فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية وفيه مطالب المطلب الاول
فى نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثانى فى الاوامر والنواهى المطلب
الثالث فى العموم والخصوص المطلب الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين
المطلب الخامس فى الاجماع المطلب السادس فى الاخبار المطلب السابع
فى النسخ المطلب الثامن فى القياس المطلب التاسع فى الاجتهاد والترجيح
خاتمة فى التعادل والترجيح والاقسام الاربعة فى تهذيب الفروع والكل افردت
بالمقصود عن هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث
جليلة اقرء باسم ربك الظرف يجوز ان لا يتعلق بالفعل المتقدم
ومعنى به هو الاهتمام بشانه لانها اول سورة نزلت على ما
قيل وكان الاهتمام بشان القراءة يجوز ان يتعلق بالفعل المتاخر والتقديم
للاهتمام والاختصاص والباء على التقديرين زائدة او للاستعانة ويجوز ان
يكون مستقرا فى محل النصب على الحال اى اقرا القران او اوجدها مفتتحا
باسم ربك الذى خلق اطلق الخلق ليتناول كل المخلوقات خلق الانسان
خصه بالذكر اظهارا للشرف من علق جمع علقة وهى القطعة من الدم

الغليظ وانما لم يقل من علقة لان الانسان فى معنى الجمع اقرا وربك الاكرم
الله علم اى علم الانسان بالقلم اى بواسطة القلم او علم الكتابة بالقلم وهو سبب
تقييد العلوم وبقائها على مر الليالى والدهور وفى رواية ابى بصير عن ابى
عبد الله ع اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا وامثالها كثيرة علم الانسان ما لم
يعلم بيان للاولى واعم منه وفى لفظ ما تفخيم للعلوم افتتح كلامه بذكر نعمة
الايجاد فيه دلالة على ما ذكر فى اول الوجه العقلى من ان الشرف للوجود
واتبعه بذكر نعمة العلم على وجه المبالغة فى كيفها من تعظيم حيث وصف نفسه جل
شانه بالاكرمية ورتب عليه التعليم بل حيث يشير الى انها اعظم من نعمة الايجاد بحيث انها
لا ينافيه التعاكس باعتبار التوقف فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت
اجلى بالذكر قال بعض المفسرين ان ههنا نكتة وهى ان اول هذه السورة دل على فضيلة
العلم وبعدها دل على ... ذلك ... فى العلم ... الدنيا الا هى
جعماية ... الايات ... والاصل ... الذى خلق سبع سموات
هى الافلاك السيارة فان الفلكين الاخيرين ... طبقات التسع عرشا وكرسيا ومن
الارض مثلهن قيل فى الخلق لا فى العدد فان الارض سبع طبقات بعضها فوق بعض
لا فرجة بينها فى خبر مسيرة خمسمائة عام وفى كل طبقة مخلوقات وما يعلم جنود ربك
الا هو وقيل سبع ارضين منفصل بعضها عن بعض وقيل البحار لا يمكن قطعها
والدعوة لا تصل اليهم وقيل ... بالاقاليم السبعة وتارة ... طبقات العناصر

الاربعة حيث عدت سبعا وهى النار والهواء الحار والطبقة الزمهرى
والهواء المجاور للارض والماء والطبقة الطينية المركبة منهما
والطبقة الترابية التى هى قريبة من المركز يتنزل الامر بينهن اى
حكم الله وامره يجرى فيما بين السموات والارضين او فيما بين كل
منهما لتعلموا اى انما خلق ذلك لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله
قد احاط بكل شيء علما طرا اى جميعا ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
خيرا كثيرا اى من يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل
كذا افيد وقال بعض المحققين المراد بالحكمة ما يتضمن صلاح النشاتين
او صلاح النشاة الاخرى من العلوم والمعارف واما ما يتضمن صلاح الدنيا فقط
فليس من الحكمة فى شيء ونقل فى الكافى عن الرضا فى فضل الامام وصفاته
ان الانبياء والائمة يوفقهم ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه
غيرهم فيكون علمهم فوق علم اهل زمانهم ثم تلا هذه الاية هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الاستفهام للانكار والفعل منزل منزلة
اللازم والمقصود نفى المساوات بين من يوجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد
له وفيه دلالة ان العلم من حيث انه علم اشرف من الجهل انما يتذكر اولوا
الالباب اشارة الى ان هذا التفاوت العظيم بين العالم والجاهل
لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه

الاربعة

ونقل في باسناده عن جابر عن ابي جعفر ع في تفسير هذه الاية قال نحن الذين
يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب انما يخشى الله
من عباده العلما وذكر الله سبحانه من عجائب مخلوقاته وبدايع مخترعاته
من انزل الماء واحياء الموات ايجاد الثمرات وغير ذلك من اختلاف الوان
الجبال والناس والدواب والانعام ثم عقبه بهذه الاية الشريفة تنبيها على انه
لا يصلح النظر في دلايل وحدته والمشاهدة لبراهين معرفته الا العالمون
وما يخشيها الا الراسخون في العلم كما لا يخشى السلطان الا المقربون لان الخشية
لا تسلكا دوعا ان اعلمكم بالله اشدكم خشية له وفي تقديم المفعول دلالة
على ان الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم ولو اخر
لكان المفاد ان العلماء لا يخشون الا الله وهذا ايضا صحيح الا ان في الاول
من المبالغة في مدح العلم ما ليس في الثاني ولذا قدم جل جلاله شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم في شهدت دلالته على وحدانيته
بافعاله الخاصة التي لا تقدر عليها غيره وبما اوحى من اياته الناطقة با
لتوحيد كسورة الاخلاص واية الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان
والكشف وكذلك اقرار الملائكة واولو العلم واحتجاجهم عليه ويكفي لا
لها رشرف العلم واهله مقارنة شهادتهم لشهادته سبحانه وشهادة
ملائكة المقربين وما يعلم تاويله الذي يجب ان يحمل عليه كلامه سبحانه
الا الله والراسخون في العلم من عباده الذين تثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم
العالمون بالمتشابه او بالكتاب كل من عند ربنا اي كل من المحكم والمتشابه
من عند ربنا ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدا ويقولون
خبره والاول هو الوجه كذا في ف وفي اخبارنا ما يدل على ان الراسخون
في العلم ائمتنا عليهم السلام وانهم عالمون بمحكم الكتاب ومتشابهه
روى في الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال

اولا لنحيا

وطاهر كلامه ان العلم اخفى ما في الخشية ... وتعالى نحو الخلق
في ان العلم صفات جلال وصفات ... ثم

... الراسخون بالمتشابه او بالكتاب بين الراسخين في العلم ... التاويل ...

نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله وعن بريد بن معاوية عن احدهما عليهما
السلام ان رسول الله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله جميع ما انزل عليه
من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واو
صياؤه من بعده يعلمونه كله الحديث قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم
المراد من هذه الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات والادلة على وفق دعوا
ولا شهادة اعظم من هذه لان الشهادة القولية مثلا لا تفيد الا غلبة
الظن وهذه يفيد القطع بصحة نبوته ومن عنده علم الكتاب اي من حصل
عنده علم القران وفهم معانيه واشتماله على دلايل الاعجاز من النظم الانيق
والاسلوب العجيب الذي لا يقدر عليه البشر فمن علم القران على هذا الوجه
شهد بانه معجز قاهر وان الذي ظهر هذا المعجز عليه نبي حق ورسول صدق
وقيل من هو من علماء اهل الكتاب الذين امنوا برسول الله كعبد الله
ابن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري لانهم يشهدون بنعته
بكتبهم وكفى لاهل العلم فضلا ورتبة انه سبحانه جعلهم شهودا على
الرسالة التي بها يتم صلاح الدنيا والاخرة ويرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات قال بعض المفسرين المراد به الرفعة في مجلس
النبي ص وتفاوت مراتبهم فيه والمشهور انهم عندهم انه الرفعة في
درجات ثواب الاخرة لانها متفاوتة ودرجات العلماء فوق

درجات غيرهم قل رب زدني علما هذا الامر متضمن التواضع والشكر لله
تعالى اي علمني يا رب علما جزيلا وادبا جميلا فمن تخيل انما الي العلم ومن فضل
العلم وشرفه وشرف اهله ان النبي ص ما امر بطلب الزيادة في شيء الا
في العلم بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم اي ايات واضحات من حيث
ان معانيه غير مخصوصة وعبارته غير مقدورة لنا في صدور الذين اوتوا
العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق انهم الائمة المعصومون لان الكل
انما هو في صدورهم واما في صدر غيرهم فليس الا قليل وتلك الامثال
روايات متكثرة على انهم هم الائمة عليهم السلام وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون لما كان القريش يستهزئون
في ضرب المثل بالبعوضة والذباب والعنكبوت لذكرها انما احتوتهم
او لجهلهم بحسن موقعه ومورده وفوايده نزلت الاية لبيان
ان تلك الامثال والتشبيهات لا يعقل وجه حسنها الا العالمون
لانها وسائل الى المعاني المحتجبة عن العقول قال بعض الحكماء العلم اذا
كان حسيا يعرفه العاقل واما اذا كان فكريا فلا يعقله الا العالم لافتقاره
الى مقدمات سابقة والمثل مما يفتقر في ادراك صحته وحسن موقعه
الى امور سابقة ولاحقة يعرف بها تناسب مورده ومضربه وفائدته
فلا يعقل صحته الا العلماء ع وعن محمد بن يعقوب قد جرت

عادة المحدثين برسم ح عند تمام السند والشروع في الثاني واختلفوا في تصحيحه فق
بعضهم انها حاء مهملة وهي علامة التحويل من اسناد الى اسناد اخر وهي اختصار
لفظ التحويل وربما يسمونها حاء الحيلولة وقال بعضهم انها خاء معجمة وهي اختصار
سند اخر من سلك طريقا اي من عبره يطلب فيه علما في موضع النصب على انه
حال من الفاعل والمراد بهذا العلم العلم بالاحكام كما ان الكمال الكل الا كما ل
التفقه في الدين ويحتمل حمله على العموم لان العلم من حيث هو اشرف كمال
كما في هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون سلك الله به طريقا
الى الجنة الباء للتعدية والضمير للموصول اي سلكه الله وادخله في طريق
يوصل الى الجنة والمراد ان العبور الطالب العلم عبور لدخول الجنة ادغا
لكمال الاول في السببية حتى كانه صار نفس السبب ويحتمل ان يكون
المراد ان يعبر في هذه الدنيا طريق العلم يعبر في الاخرة طريق الجنة
وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به اي تضعها لتكون
وطاء له اذا مشى وقيل هو بمعنى التواضع تعظيما لحقه وقيل اراد بوضع
الاجنحة نزولهم عند مجالس العلم وترك الطيران وقيل اراد به
اظلالهم لها هكذا افسره ابن الاثير في النهاية وفضل العالم على
العابد كفضل القمر على النجوم ليلة البدر المراد ان فضل العالم حين
اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حين اشتغاله بالعبادة او فضل العالم

من حيث انه عالم على العابد من حيث انه عابد ومرجعهما ان العلم من حيث
هو افضل من العبادة من حيث هي فلا يرد انه ان اريد ان العالم العابد
افضل من العابد الغير العالم فذلك لا يدل على ان العلم افضل من العبادة
وان اريد ان العالم الغير العابد افضل من العابد فذلك باطل لان العالم
من غير عمل اسوء من الفاسق فكيف يكون افضل من العابد وان العلماء
ورثة الانبياء ذكر بعض ارباب العقول ان العلماء اولاد روحانيون
للانبياء لانهم يقتبسون العلوم من مشكوة انوارهم ويغذون ملكات
ارواحهم كما ان الاولاد الحقيقية والاقارب الصورية يرثون الاموال
بل النسبة الاولى آكد من الثانية ولذلك كان حق المعلم الرباني اولى غير المتعلم
من حق ابيه الجسماني عليه وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما هذا
ينافي مادل على توريثهم من الايات والروايات فلذا قال بعض الفضلا
ذوفوا ابى بكر وعمر فى نفيهما من نصيب بنتيهما وقال عبد الله ابن عباس
فى ذم عايشة تجملت تبغلت وان عشت تفيلت لك التسع من الثمن
وللكل تملكت ويمكن التوجيه بان المقصود ان الانبياء لم يكن من شانهم
جمع الاموال والتوريث كما هو شان اهل الدنيا وهذا لا ينافي توريثهم
ما كان فى ايديهم من الضروريات كالمركوب والمساكن والملبوسات
ونحوها فان تعلم حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب

ان الحسنات يذهبن السيئات ومدارسته من تسبيح الحمل اما على سبيل الحقيقة واما
باعتبار ان مدارسته سبب لتسبيح وتنزيه كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده
العلماء والبحث عنه جهاد فان العالم اذا كان غرضه من البحث عنه اظهار الحق
وترويجا للشرع المستقيم كان كالمجاهد فى سبيل الله وان غرضه ايضا ذلك وتعليمه
من لا يعلمه صدقة تحريض وترغيب على التعليم حيث انه كالصدقة فى اقتضاء الثواب
مع القطع بانه لا يغني بالتصدق بل ربما يزيد وقد ورد فى فضله روايات
آخر لا يسع المقام ذكرها وهو عند الله تعالى لاهله قربة اى هو ما يتقرب الى الله
تعالى لانه معالم اى اثر يعرف به الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة
فان طالبه يعرف ما يفضي الى الجنة وما يفضي الى النار فيسلك الاول ويجتنب
عن الثاني وهو انيس فى الوحشة الهم والخلوة والخوف والانيس بمعنى المانوس
يعني ان العلم مما يونس به اهله فى تلك الاحوال اما فى حال الهم والخوف فلانهما
ان كانا للاخرة فالعلم سبب للنجاة منهما وان كانا للدنيا فالعالم يعلم ان اهوال
الدنيا وشدايدها موجب للاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما صبر اولوا العزم
من الرسل واما فى حال الخلوة فظاهر لانه يحدثه ويدفع عنه الوساوس
وصاحب فى الوحدة فقد كان بعض الاكابر افاضل متجردا عن مجالسة الناس ومصاحبتهم
فسئل عن ذلك فاجاب بان اى صاحب افضل مما فى صدرى وهو ينفعنى
من غير املال ويحيى من سبيل الملال وقال بعض اخو الوحدة احسن الحالات

فى الوحدة مع الصادقين وسلاح على الاعداء لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يقطع
شوكتهم وزين الاخلاء جمع خليل كالاصدقاء جمع صديق والمقصود ان العالم زينة
الاصدقاء تنفع الدنيا والاخرة ترمق اعمالهم اى تنظر الى اعمالهم من رمقته ارمقه
رمقا اذا نظرت اليه فتخلتهم اى فى سدادتهم بحولهم باجنحتهم تبركا وزيادة
لان العلم دليل على قوله يرفع الله به اقواما حيوة القلب كما ان الماء حيوة الارض
ونور الابصار من العمى الابصار جمع بصر محركة والبصر كما يطلق على حس العين
كذلك يطلق على حس القلب وهو نظره وخاطره كما فى قوله وكذلك العمى قد يكون
من العين قد يكون من القلب كما قال سبحانه ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور
والثاني فى المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية بها يخرج
القلب عن الضلالة وان كان ارادة الاول لا يخرج من وجه ايضا وقوة الابدان
من الضعف لا استبعاد فيه لانه اذ جاز ان يكون بعض ما يطلي ويلبس سببا لقوة
البدن كما ورد به الاخبار جاز ان يكون العلم ايضا كذلك وان العلم فى البدن
كالماء فى الارض فكما ان حيوة الارض وقوتها بالماء كذلك حيوة البدن وقوته
بالعلم ينزل الله تعالى حامله منازل الابرار ويمنحه اى يعطيه مجالسة
الاخيار اما ان يراد بالابرار الانبياء وبالاخيار الاوصياء او بالعكس او يراد
بكل واحد منهما كل واحد منهما والعطف للتفسير او يراد منهما فى الدنيا
والاخرة الظاهر انه متعلق بكل واحد منهما كل واحد من الفعلين على سبيل

التنازع بالعلم يطاع الله ويعبد لان الطاعة والعبادة لا تتحققان الا بزجر
النفس عن المناهي وحملها على الاوامر وهذا لا يمكن الا بالعلم بمواضعها وتقديم
الظرف يفيد الاختصاص والاهتمام امام العقل اى غايته والعقل تابعه لانه
يحكم بمقتضى علمه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء فالعلم فضل وعطية من الله
تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم طلب العلم فريضة المراد الفرض
الكفائي لان العلم العيني منفي بالاجماع وللزوم الحرج على تقديره وتخصيصه
باصول الدين بعيد الا ان الله يحب بغاة العلم الا حرف تنبيه وصدر بها الجملة
لتنبيه المخاطب واخراجه عن الغفلة اذا وقع الاهتمام بمضمونها وان للتاكيد
مضمونها اذا كان له شان عظيم اسمية الجملة ايضا معدودة من المؤكدات ففي
الخبر مبالغة من وجوه شتى على محبة الله للطلاب لبغاة العلم والمبغات الطلبة
من بغاه اذا طلبه فان فينا اهل البيت فى كل خلف الخ فيه دلالة ظاهرة على
ان العصر لا يخلو من حجة والروايات الدالة عليه اكثر من ان تحصى وقد يستدل
بهذا الخبر على حجية الاجماع ولو يسفك المهج المهجة الدم مطلقا او دم القلب
خاصة وسفك المهج كناية عن ارتكاب التعب والمشقة الشديدة وخوض اللجج
بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وبعدها جيم الضيق مكان الحج اى ضيق وهو
ايضا كناية عن المكاره والشدايد وكذلك اللجج بالجيمين من اللجة وهي معظم
الماء ان امضت عبيد الى معنى فقت امة سبحانه لعبده هو ابقاؤه على وجه

وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب وعلامة مقته توجه العبد الى
دار الغرور والتجافي عن عالم النور الجاهل همج رعاع الهمج جمع همجة وهو ذباب
صغير يسقط على وجوه الحيوانات واعينها فاستعاره هذا اللفظ للجهلة
تحقيرا له والرعاع بالمهملات وفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وان احب
عبيدي المعنى المحبة هنا المقت في كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه من ان
يطا على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي عن الدنيا والترفع الا عن التقي
التقوى له مراتب اولها التبرى عن الشرك وهو يحصل بكلمة التوحيد وثانيها
التجنب عن المعاصي وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها
التنزه عما يشغل عن الحق جل شانه والظاهر المراد بالتقي من له المرتبة الثانية
كما يشعر طول الطالب للثواب الجزيل لا التزام الاوامر واجتناب المناهي مقتضيا
له ثم ان هذه المرتبة لما لم يمكن تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسوال عنهم
وصفه بقوله اللازم للعلماء ترغيبا في اختيار ملازمتهم ثم وصفه بقوله التابع
للحكماء تنبيها على ان مجرد الملازمة لا يكفي في المقصود بل لا بد من ان يكون
سائلا عنهم تابعا لاقوالهم واعمالهم مع ما فيه من الايماء الى ان العالم ما لم
يكن حكيما لم يليق شرف الاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء تحريصا
لقبول العلم واخذه عن الحكيم لينتظم سلسلة العلم الحكيم الدين وينتفع
المتاخرون مثل المتقدمين فانظر بعين الدراية الى ما في هذا الخبر من شرف

العلم حيث بالغ اولا ان شيئا من شدايد الدهر ونوائبه لا يصلح ان يكون
مانعا من تحصيله نعم ما قيل بيخ داحت دانجه مثل مطلب بترك كو بكلمه تو تياى
چشم كن وجعل ثانيا استخفاف العلماء من اعظم الكباير وجعل ثالثا ملازمتهم من اعظم القربات هدانا الله واياكم سبيل الرشاد قال عليه السلام
بعلمه افضل من سبعين الف عابد لعل السر في ذلك ان التائب ينجي نفسه وحده
من العقاب والعالم بالصفة المذكورة ينجي الخلايق من الاعقاب ولان
العلم اصل للعبادة بحيث لولم يكن لم يكن عابد ولا معبود ولا ترجيع
النفس ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا اخلاص النية قبل الا
الاخلاص في اللغة كما صفى وتخلص ولم يمتزج بغيره فمن طلب العلم لمحض
الدنيا السمعة فطلبه خالص لغة لكن طلبه لمجرد القربة الى الله تعالى دون غرض الدنيا
بما يجرد قصد التقرب فيه عن جميع الشوايب وهذا التجريد يسمى اخلاصا
فالمراد بالنية الخالصة ارادة فعل غير ملحوظ فيها شيء سوى وجه الله
سبحانه فلو طلب العلم للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة
لم يبعثه قصد القربة بمجرده الى طلبه لم يكن لله وحده بحيث لا يلاحظ فيه
غيره واما ان يكون لغيره وحده بحيث لا يكون له سبحانه مدخل فيه كما
اذا طلبه لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوهما واما ان يكون له ولغيره
معا بحيث لا يكون كل واحد منهما مستقلا فيه سواء كانا متساويين او

اومتفاوتين والاول خالص عرفا ممدوح صاحبه عقلا وشرعا والاخيرات
مذموم صاحبهما لان الموافق المراد من دنس الاغراض الدنيوية لانها
اضداد للاغراض الاخروية فمتى لم يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك الاغراض
ولان العلم عبادة القلب وصلوته على ما قيل وكما لا تصح الصلوة التي هي وظيفة
الجوارح الا بتطهير الظاهر من دنس الاحداث كذلك لا يصح عبادة القلب وصلوته
الا بعد طهارته عن اخباث تلك الاغراض فحقيقتها العلمية مراتبها اربعة
اولها تهذيب الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من الشواغل
عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال به وهو تحلي النفس بالقوة القدسية
ورابعها ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقطع النظر عن كماله
باجتناب الرذايل الرذل في اللغة الدون الخسيس والمراد بالرذايل الصفات
الذميمة الخسيسة النفسانية مثل البخل والحقد والعداوة ونحوها وانما
قدمه على قوله واقتناء الفضايل الخلقية اي اتخاذها واكتسابها لان تحليها
بالفضايل يتوقف على تخليها عن الرذايل وفي توصيف الفضايل بالخلقية
اشارة الى ان تلك الفضايل لا بد من ان تصير طبيعية لان غيرها مما
يمكن زواله لا اعتداد به وقهر القوتين الشهوية والغضبية قد شبه
القوة الغضبية بالكلب ومن شانها افعال السباع من العداوة والبغضاء
والهجوم على الناس بالضرب والشتم ونحوهما والقوة الشهوية بالخنزير ومن

شانها افعال البهايم من الشهوة والشبق والحرص وامثالها ولا بد من كسر
هاتين القوتين بالسياسة الباطنية ليكمل القوة الملكية التي من شانها
افعال الملائكة من عبادة الله تعالى وطاعته والتقرب اليه صف بطلبه
للجهل والمراء المراد بالجهل هنا الاستحقاق والاستهزاء لان ذلك شان
الجهال ومنه قوله حكاية اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بعد قولهم اتتخذنا
هزوا والمراد بالمراء ههنا الجدل يقول ماريت الرجل امارية مراء اذا
جادلته وصف بطلبه للاستطالة والختل استطال عليه اي تطاول وتفاخر
وختله وخاتله اي خادعه وصف بطلبه للفقه قال بعض المتاخرين ليس
المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
فانه معنى مستحدث بل المراد به البصيرة في الدين والفقه اكثر ما ياتي في
الحديث بهذا المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة وفي كلام بعض الاعلام
ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات
النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا والشدة
التطلع الى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب وذنما راسم فاعل من
اذاه وماراه في اندية الرجال الاندية جمع ندى على فعيل وهو مجلس القوم
ومتحدثهم وكذلك الندوة والنادي قد تسربل بالخشوع التذلل والخوف والخضوع
وبذلك فسر الخشوع في قوله تعالى والذينهم في صلوتهم خاشعون والخشوع كالبكاء

بالقلب كما يكون بالجوارح وفي الصحاح اخشع ببصره اى غضه وروى في مجمع البيان
عن النبي ع انه راى رجلا يعبث بلحيته في صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه
فاما الخشوع بالقلب فهو ان يعرض قلبه عما سواه فلا يكون فيه غير العبادة والمعبود
واما الجوارح فهو حملها على ما خلقت لاجله والمقصود ان صاحب الجهل والهوى بعد
نفسه في الاندية صاحب هذه الصفة الذى حكم الله تعالى بقلة وجوده في قوله عز من
قائل وقليل من عبادى الشكور ولا يخفى ما في الكلام من المكنية والتخييلية
وتخلى من الورع اربع درجات الاولى ورع التائبين وهو ما يخرج به الانسان
عن الفسق وهو المصحح لقبول الشهادة الثانية ورع الصالحين وهو التوقى من
الشبهات فان من رتع حول الحمى اوشك ان يدخله الثالثة ورع المتقين
وهو التوقى من الشبهات فان من رتع المتقين وهو ترك الحلال الذى يخوف
ان يجر الى الحرام مثل الورع من التحدث باحوال الناس لمخافة ان يجر الى
الغيبة الرابعة ورع السالكين وهو الاعراض عن غيره سبحانه خوفا من صرف
ساعة من العمر فيما لا يفيد زيادة القرب عنده تعالى وان كان معلوما انه
لا يجر الى الحرام البتة ثم الظاهر ان هذا الصنف يدعى ان له جميع
هذه المراتب خيشومه الخيشوم اقصى الانف وكان دق الخيشوم كناية
عن جعله ذليلا خايبا مثل رغم الانف وقطع منه حيزومه الحيزوم بفتح
حاء مهملة وزاء معجمة بينهما ياء تحتانية وسط الصدر وقطع الحيزوم كناية

عن اهلاكه

واستيصاله بالكلية وخب الخب بالكسر مصدر بمعنى الخدعة تقول خبيت يا رجل
تخب خبا مثل علمت تعلم علما كذا في ص واما الخب بالكسر او الفتح بمعنى الرجل الخداع
فغير مناسب هنا وملق الملق الود واللطف الشديد قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر
يملق ملقا ورجل ملق لمن يعطى بلسانه ما ليس في قلبه يستطيل على امثاله من
اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه اعتبر المماثلة في طرف الاستطالة والادونية
في طرف التواضع لان ذلك اقبح وادخل في شناعته فهو لحلوائهم هاضم الحلوان
كعثمان ما يؤخذ من رشوة ونحوها ولدينهم حاطم اما لحملهم على الحرام وهو
اعطاء الرشوة واما لانه صار سببا لسقوط شانهم الذين انهم متدينون
به لان ارتكاب العالم للقبايح يهونها في نظر الناس فاعمى الله هذا اخبر او دعاء
عليه بانه راس خبثه وقطع اثره ذو كآبة الكآبة على وزن فعالة و
فعلة سوء الحال والانكسار من الحزن في برنسه البرنس قلنسوة طويلة كان
النساك يلبسونها في صدر الاسلام في حندس الحندس بكسر الحاء المهملة
وسكون النون وفتح الدال المهملة الليل المظلم والظلمة ايضا يعمل ويخشى لانه
لما شاهد جلال الله وعظمة كبريائه راى كل شىء لديه ضعيفا وكل موجود عنده
حقيرا فيرى نفسه مقصرا وعمله مضمحلا فيخشاه من التقصير كما قال سبحانه
انما يخشى الله من عباده العلماء وجلا حال عن الفاعل اى يخشى حال كونه وجلا فزعا
مضطربا استعظاما لجنايته وحذرا من اليم عقابه داعيا بعد ذلك النجاة و

والتوفيق للسداد والثبات لما تذكر من كمال رافته وجزيل نعمته كما قال سبحانه
ولا تقنطوا من رحمة الله مشفقا مع ذلك من عدم استجابته مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه وبصفاتهم مستوحشا من اوثق اخوانه لما علم ان المرضى من
الناس كالوجه عزيز الوجود فيختار الانزواء عنهم والانس بالله وحده والوحشة
منهم فان مخالطتهم يميت القلب ويفسد الدين ويحصل للنفس بسببها ملكات
مهلكة مؤدية الى الخسران المبين وقد ورد في الحديث فر من الناس فرارك
من الاسد فشد الله من هذا اركانه اى ثبت الله سبحانه جوارحه واعضائه
الظاهرة والباطنة على ما هو عليه من العمل بالخيرات وهذا ايضا اما دعاء او خبر
منهومان لا يشبعان النهم محركة والنهامة كسحابة افراط الشهوة الطعام
في فهم كفرح وعنى فهو نهم ونهيم ومنهوم طالب دنيا لان طالب الدنيا اذا لم يكن لقدر
الحاجة وسد المجاعة بل كان لاجل الحرص والامل ومراتب الامال غير محصورة ودرجات
الحرص والخيال غير معدودة فكلما بلغ الى مرتبة اخرى فوقها وهكذا الى الهلاك
وطالب علم لان ساحة العلوم اوسع من ان يحوم حوله عقول البشر وشامخ المعارف ارفع
من ان يطير فوقه طاير النظر كما دل عليه قوله سبحانه وفوق كل ذى علم عليم فكلما حصل
له مرتبة يستعد لتحصيل مرتبة اخرى وهكذا دائما فمن اقتصر من تحصيل الدنيا على ما احل الله
على طريق احل الله له تحصيلها منه سلم من افات الدنيا والاخرة الا ان يتوب ان كان
من حق الله تعالى فقط او بارجاع ان كان من حق الناس ويمكن ان يكون الترديد من الراوى

فافهموه

فافهموه على دينكم لانه ليس من اهل الامانة والديانة بل هو من شياطين الانس
فلا تجالسوه ولا تسئلوه فانه يصدكم عن الدين فتكونوا اضل من الهالكين وروى
في الكافي باسناده عن الفضل ابن ابى قرة عن ابى عبد الله ع قال رسول الله ص قالت
الحواريون لعيسى يا روح الله من نجالس قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد في علمكم
منطقه ويرغبكم في الاخرة عمله فان كل محب لشىء يحوطه اى يحفظه ويرعاه يقال حاطه
يحوطه حوطا اى كلاه ورعاه والحاصل ان هذا العالم يحرص الدنيا ويحفظها وكل
من هو كذلك فهو منهم في الدين وضعيف في اليقين فهذا ايضا كالنصح التعليل
ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وهو الذى عصمه الله من نزغ الشياطين وفي بعض
الاخبار هلاك المرء سماع خفقان النعال عقبه وفي بعضها يتمنون الناس يوم
القيمة كونهم من الفقراء حتى سائسك بالعلم اى مالك امرك في التعليم سلت
الرعية سياسة اى ملكت امرهم ولم تخرق لهم الخرق بالتحريك الدهش من خوف
او حياء وان يتهيب فاتحا عينه ينظر وقد خرق بالكسر فهو خرق اى اى دهشه وربما
للتعدية اى ولم تدهشهم من تخويف ونحوه ولم تجهر عليهم ضجرا منهم وبراءة تبرم
وانقلق من الغم وقد ضمن معنى الغضب ونحوه ولذا عدى بعلى ثلم في الاسلام ثلمة
الثلمة بالضم فرجة المكسور والمهدوم وفي الكلام استعارة مكنية وتخيلية
وقد نقل عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى اولم يروا انا نأتى الارض ننقصها من
اطرافها ان المراد بنقص الاطراف موت اشرافها وكبرائها وعلمائها وصلحائها

لكنه في حق العالم اكد كما انه يجب على الرعية اطاعة السلطان لكنه في حق
المقربين اكد لانهم على خطر عظيم   العلماء رجلان هذا لاينافي ما سبق من انهم
ثلثة لان الصنفين الاولين مما سبق داخلان هنا في القسم الثاني اما اتباع الهوى
فيصد عن الحق كما ان عبادة الاصنام واطاعتها صد عنه وقد جعل الله الهوى
الها لمن اتبعه فقال جل شانه افرايت من اتخذ الهه هويه وقد سماه بعض
اهل التحقيق شركا خفيا ولا ريب في ان من اتبع اهواء نفسه الدنية وشهواتها
البهيمية والسبعية وان على قلبه ذنوبه وتغشاه عيوبه حتى يصير كمراة مظلمة
فلا ينفع ينطبع فيه الحق عصمنا الله واياكم منه طول الامل يورث قساوة القلب
وقاسي القلب بعيد عن الاخرة ولانه يبعث الشوق الى الدنيا وزهرتها والفرح
فحصولها فيبعد من قلبه حزن الاخرة والتفكر في شدايدها ولان الاخرة ضد الدنيا
ومن احب شيئا ابغض ضده وفي بعض الاخبار اذا اصبحت فلا تحدث نفسك بالمسا
واذا امسيت فلا تحدث نفسك بالصباح وخذ من حيوتك لموتك ومن صحتك
لسقمك فانك لا تدري ما اسمك غدا يوم القيمة   العلم مقرون الى العمل العلم
شرط الوجود العمل والعمل شرط البقائه واستمراره ومن هنا يظهر ان العمل بلا
علم لا ينفع بل العلم بلا عمل لا ينفع كقوله ع ومن علم علمه زلت موعظته وهو مع ذلك مذموم لقوله
تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولم تقولون على الله ما لا تفعلون
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وفيه تهديد عظيم على من ترك نفسه و

اشتغل

اشتغل بامر غيره   لم يزد صاحبه الا كفرا لان العلم من جلايل نعم الله سبحانه
كما مر فشكره وهو العمل به واجب وتركه كفران للنعمة ولا يزده من الله الا البعد
اذا لم يعمل كان مستحقا للمقت والمستحق بعيد عنه لعلكم تهتدون اي حال كونكم
راجين ان تكونوا من المهتدين او لعله هدايتكم المراد بالهداية هذا هنا
اراءة الطريق الموصل الى المطلوب فان العمل بالعلم شكر له والشكر يوجب المزيد
قال سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم فيحصل له بذلك مرتبة اخرى من العلم لم تكن
قبله ولذا قال سبحانه لنبيه قل رب زدني علما ويحتمل ان يكون المراد الايصال
الى المطلوب لان العمل بالعلم سبب لمحو الظلمات البشرية وشهود التجليات الالهية
فيستهلك في نظره الاغيار ويحترق الحجب والاستار فلا ينظر الا اليه والتوفيق
من الله والتكلان عليه ان العالم العامل بغيره اي بغير ما يقتضيه علمه كالجهل
جاهد الحاير في الهلاكة والضلالة الذي لا يستفيق جهله تشبيه الجهل بالسكر
مكنية وذكر الافاقة تخييلية بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم لان محاسنة الناس
على قدر عقولهم ولانه لما ترك ما علم حقيقة كان مكابرا للحق بخلاف الجاهل
وكلاهما حاير بائر الحاير اما من الحيرة او من الحور وهو الهلاك والباير الرجل
الفاسد الهالك الذي لا خير فيه لانه تابر فتشكر اليه بالكسر النميمة والشك
والاول هنا انسب ليصح التفريع ويحتمل ان يكون بمعنى الكراهة من رابني فلان
اذا رايت منه ما تكرهه والمعنى لا تتهموني او لا تكرهوا ما قلت فتشكوا فيه

ترخصوا لانفسكم في تنويع الماكل والمشارب والمناكح والخروج منها الى
ما لا ينبغي في نقص الامور والحضور مجالس الفاسقين ومعاشرة الظالمين بتاويلات
وحيلة تخيل انها جايزة في الشريعة فتدهنوا اي فتساهلوا الذلك في ارتكاب
المحظورات وتماشوا معهم فيما تروه من المنكرات فان العمل بالتاويلات
وما يسهل عليكم ارتكاب المحظورات والانس بمشاهدة العصيان بما يوقفكم
في حبايل الشيطان ولا تدهنوا في الحق فتخسروا اي لا تساهلوا فيما ينبغي ارتكابه
في الشريعة ولا تتركوه فتخسروا لان ترك بعض ما ينبغي الاتيان به قد يكون موجبا
الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغي قد يكون موجبا لفعل المحرمات وان من
الحق الذي يجب ترك المساهلة فيه ان تفقهوا في الدين وتصرفوا العمر في طلب
احكام سيد المرسلين ومن الفقه ان لا تغتروا في العمل وان انصحكم لنفسه
اطوعكم لربه لان الغرض من النصح هو جلب الخير والمنفعة الى المنصوح ولا
ريب في ان اعظمها هو السعادة الابدية الباقية والمشاهدة الربوبية
ولا في ان تلك السعادة انما تنال بطاعة الله تعالى ولا في ان من كانت طاعته
له اتم كانت سعادته اتم فلا شبهة في انه انصح الناس لنفسه بما اقترف
طاعة ربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه وهو ظاهر مما قررناه فان الغرض
من الغش هو جلب الشر والمضرة الى المغشوش ولا ريب في ان اعظمها هو الشقاوة
الابدية ولا في ان من كانت معصيته اتم كانت شقاوته اتم فلا شبهة

فانه

في انه اغش الناس لنفسه بما اقترفه في معصية ربه   قال الانصاف انما المتعلم لامر انه
ليكت عند تلقين المعلم ويسمع ويحفظ ويعمل وينشر ما علم بين الناس في الحديث
اشارة الى هذه الامور ومن لم يقنط الناس يقال قنطه تقنيطا اذا ايسه والتقنيط
معصية مثل القنوط ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولم يؤمنهم من مكر الله
لان ذلك يوجب جراتهم في المعاصي بل لا بد من ان يكون العالم حكيما جامعا بين الوعد
والوعيد كما فعله الله تعالى في محكم كتابه ليس فيها تدبر لان القران معجزة رسول الله ومظهر
حكم الله ومنبع العلوم فلا بد من التفكر في معانيه والتامل في نظمه ومبانيه ليفتح بذلك
باب خزائنه ويحصل ملكة في اقتناء دقايقه الالهية فانه لا ورع فيه مفاسد الطبايع
اكثر من ان تحصى يعرف ذلك من نظر في الاثار وفي خبر معاد دلالة على ان العمل المقبول
انما يوجد من الكريب الاحمر لا شك انه لا يؤمن من فسادها الا الورع التقوى والله
الموفق لذلك   ان العلم ذو فضايل كثيرة تصور العلم جسما وشبهه بانسان
ذو اقتدار وانتزع منه ما يشبه بما يحتاج اليه ذلك الانسان في اقتداره مثل الراس
والعين والاذن واللسان ونحوها فاسم التواضع اي التذلل شبه التواضع بالراس
لان الراس رئيس اعضاء الانسان لانه محل لاكثر القوى البشرية فلذلك ينتفي
وجوده بانتفائه وكذلك التواضع اعظم فضايل العلم لان التعليم والتعليم
لا يمكنان بدونه وعينه البراءة من الحسد وان العين كما كانت الة المشاهدة المبصرات
كذلك البراءة من الحسد الة المشاهدة المعقولات فان الحسد تاكلها كما تاكل النار

الحطب واذن الفهم فان حصول المعارف في القلب من طريق الفهم كما ان سماع
الاخبار من طريق السمع ولسان الصدق صدق العلم سبب لزيادته لان العلوم تكمل
بحسب الاستعداد كما ان اللسان سبب لزيادة الاقتدار بالوعد والوعيد وحفظه
الشخص لان العلم وحشي الفحص قيده حفظه وقلب حسن النية اذ ايفسد العلم بفساد
النية كما يفسد الجبل بفساد قلبه وعقله معرفة الاشياء والامور لان قوام العلم
بتلك المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان الرحمة وهي الرقة
والتعطف وسيلة الايصال العلم الى غيره كما ان اليد وسيلة الايصال النعمة
الى غيره ورجله زيارة العلماء لانه بزيارتهم يقتبس المطالب كما ان الانسان بالرجل
يكتسب المطالب وهمته السلامة من الافات او سلامة الناس منه وحكمته الورع
اي التحلي بما يوجب القرب والتخلي عما يوجب البعد ومستقرة النجاة المستقر المكان
والمنزل والنجاة اما مصدر من نجوت من كذا اي اخلصت منه والمقصود ان مستقر
خلوصه عن المفاسد واما مكان مرتفع لا يعلوه السيل والمراد هنا مكان لا يحصل اليه
مفاسد العقايد وقايدة العافية العافية اسم بمعنى المصدر ووضع موضعه
يقال عافاه الله عافية هي دفاع الله عن العبد سوء المكاره ومركبه الوفاء شبه الوفاء
وهو ضد الغدر والمكر بالمركب لانه يوصل صاحبه الى المقصد وينجيه من مصايب
المكاره وسلاحه لين الكلمة شبه لين الكلمة بالسلاح وهو آلة الحرب مثل
الدرع ونحوه لان كلا منهما يدفع شر العدو واما الاول فبالاستمالة وسيفه

الرضا لان

الرضا لان الرضا بما اتاه الله وبالقضاء والقدر يقطع المشكلات كما ان السيف
يقطع المتصلات وقوسه المدارات لان مدارات الناس وهي ملايمتهم و
مسالمة عداوتهم بحفظ صاحبها من شرهم كالقوس وجيشه محاورة العلماء
لان محاورتهم بحفظ مسالك القلب من توارد الجهالة كما ان الجيش يحفظ
الممالك من تسلط الغير بالعداوة وماله الادب لان ادب النفس مثل المال سبب
لتاليف القلوب ولان الادب مكتسب مثل المال ولو كان ماله بمعنى مرجعه فالامر ظاهر وذخيرته اجتناب الذنوب كما ان للانسان ذخيرة ليوم بوسه
كذلك للعلم ذخيرة وهي اجتناب الذنوب ليوم فقره وفاقته وهو يوم يقوم
الناس لرب العالمين وزاده المعروف كما ان للانسان زاد به يتوصل الى
المقصد كذلك للعلم زاد وهو المعروف اعني ضد المنكر به يتوصل الى المط و
ماويه الموادعة الماوى كل مكان ماوي اليه ليلا ونهارا والموادعة المصالحة
ويجوز ان يكون من الوداع والمعنى ان المنزل الذي ياوي اليه العلم هو المصالحة
بين الناس وترك المباغضة او الوداع والمعنى دون القرار ودليله الهدى
كما ان المسافرة ليلا لولاه لضل كذلك للعلم دليل هو الهداية وهي على ما ذكره
بعض المحققين خمسة انواع الاول افاضة القوى التي يتمكنون بها من
الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية والمشاعر الظاهرة والباطنة والثاني
نصب الدلايل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد

والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع ان يكشف السرائر بالمنام او
الوحي او الالهام والخامس ان يمحو عنهم الظلمات البدنية ويشهدهم التجليات
الالهية فيستهلك في نظرهم الاغيار ويحترق الحجب والاستار فلا ينظرون الا
اليه ويمكن حمل الهداية هنا على كل واحد من هذه الخمسة فتامل ورفيقه محبة
الاخيار اي محبة الاخيار اياه ومحبته للاخيار وهذا من اعظم الغايات لقوله تعالى
ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما
ودعي في ملكوت السموات عظيما الدعاء هنا بمعنى التسمية يقال دعوته زيدا اي
سميته زيدا فعظيما مفعوله الثاني والاول اقيم مقام الفاعل فقيل الخ. الظاهر ان
الفاء للتفصيل مثل الفاء في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي ليس
في العلوم سبل المعرفة اشرف من علم الفقه هذا صريح فان علم الكلام اشرف من الفقه وهو
كذلك لان معرفة الفقه انما هي للعبادة ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود و
المتكفل لتلك المعرفة علم الكلام بعدها ما ذكر بمعنى بعد المعرفة ومع ذلك فهو
الناظر لا صلاح المعاش وهو بهذا الاعتبار اشرف من جميع العلوم لانه اصلاح
اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة كان الاول اشارة الى العلم بالكتاب والثاني
الى العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة عادلة اي مستقيمة الى العلم بكيفية
العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها على جميع الامور المعتبرة شرعا

في تحققها

في تحققها والصبر على النائبة وهو الامور النازلة من المكاره والمصايب
وتقدير المعيشة المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب وما يكون به الحيوة والمراد
بتقديرها التوسط بين التقدير والتقتير في كل ما يعاش به اذا مات المؤمن
بكت عليه الملائكة وبقاع الارض الخ قيل اذا مات الرجل العظيم يقال في تعظيم مصيبته
بكت عليه السماء والارض واظلمت الدنيا ويجوز الا كثرون ان يكون البكاء هنا حقيقة
حتى بالغ بعضهم وجعل الخسوف والكسوف والحمرة التي تحدث في السماء وهبوب
الرياح العاصفة من ذلك وفي بعض احاديثنا ما ينافي هذه المبالغة وروى
في طريق العامة عن انس بن مالك ان النبي ع قال ما من عبد الا وله في السماء بابان
باب يخرج منه رزقه وباب يدخل فيه عمله فاذا مات فقداه بكيا عليه لان المؤمنين
الفقهاء حصون الاسلام لانهم يدفعون عن الاسلام واهله شبهات المعاندين
وطعنات الكافرين كما يدفع الحصون ذلك عمن دخلها الحق عندنا انما قال
ذلك لان الافعال عند الاشاعرة ليست معللة بالغرض ويمكن تحقيق هذا
يطلب في علم آخر ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي ذكروا له
شرفية وجوها منها الحفظ به يقدر الانسان على ابداع العلوم التي يستنبطها
في الدفاتر فيبقى على الدهر مصونة على الاندراس محفوظة عن الانطماس اقرأ
وربك الاكرم الذي علم بالقلم ومنها الصورة الحسنة وصوركم فاحسن
صوركم ومنها القامة المعتدلة لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم

ومنها النطق والتميز ومنها الاكل باصابعه بخلاف ساير الحيوانات فانها
تاكل بفيها ومنها تسليطهم على ما في الارض وتسخيره لهم فالارض فراش ومهاد و
الماء ينتفعون به في الشرب والزراعة والعمارات والبحر يستخرجون منه حليته يلبسونها
وتركبونها للتجارة والنار ينتفعون بها في الطبخ والانضاج وغير ذلك وانتفاعهم
بالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ظاهر وبالجملة هذا العالم كقرية
معمورة او خوان معد والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع لا يقال
كلام المص دل على ان ما في العالم العلوي مثل الملائكة اشرف من الانسان وقد
صرحوا بان بعضهم اشرف ودل عليه الاخبار ايض لانا نقول تلك الدلالة ممنوعة ولو
سلمت فانما هي بحسب المفهوم وهو غير معتبر ولو سلم فالمستفاد ان نوع الملائكة
اشرف من نوع الانسان وهو لا ينافي ان يكون بعض افراد الانسان اشرف
من بعض افراد الملائكة هذا وقال جار الله كل الملائكة افضل من كل البشر وقال
بعض المفسرين ان هذا تحكم صرف فهو اعرابي الاعرابي بفتح الهمزة منسوب
الى الاعراب وهم سكان البادية خاصة لا واحد له والعرب بالضم وبالتحريك خلاف
العجم وهو سكان الامصار او عام فيهما اما متباينان او اعم واخص مطلقا والمراد
يكون غير المتفقه اعرابيا انه من الكفر اقرب ومن العلم ابعد ودانه ابعد كما قال
سبحانه الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا احد ودما انزل الله
ولم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا هذا كناية عن سخط الله

عليه ونفي الاعتداد به وحرمانه عما لديه من الكرامات والقرب لان من منع كلامه
في الدنيا غيره فانما ذلك لسخطه عليه ونفي اعتداده ولا يوصل اليه من فوايده وفضائله
وامثال هذه الافعال اذا اطلق على ما لا يجوز عليه الحقيقة يراد بها الغايات
فليس المراد من النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا تقليب الحدقة الى
جانبي المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وهو تعالى منزه
عنها فصل الفقه في اللغة الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم
هو العلم ومنه قوله تعالى فهم لا يفقهون ولكن لا يفقهون تسبيحهم وقيل
الفهم جودة الذهن واستعداده لاكتساب كتاب لا كتساب الاراء وان كان المتصف
جاهلا كالعامي الفطن ثم غلب في اصطلاح المتشرعة على علم الدين لشرفه فكان
المستحق لاطلاق اسم الفقه عليه دون غيره ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان القوم فسروا اصول الفقه بمعناه الاضافي اولا ثم بمعناه العلمي ليظهر المناسبة
بينهما وليكون الشارع على بصيرة واما المص فلم يتعرض له لان المعنى الاضافي
لا غرض له في معرفته والمعنى العلمي لا حاجة اليه لان التصور بوجه ما يكفي للشروع
فيه واما تعريفه للفقه فيحتمل ان يكون لوجهين احدهما ان الفقه غاية
لهذا العلم فعرف غايته ليعرف الطالب رفعة قدره وسمو محله فيزداد
رغبته ويوفيه حقه من الجد في تحصيله بحسب تلك الفايدة وثانيهما ان يعرف
ان هذا العلم كيف يتضمن كيفية الاستدلال ببيان ذلك انه علم من هذا الحد

الاحكام مستنبطة من الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن الاحوال الادلة
الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعاته فيعلم تادي البحث
عن تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية هذا ويمكن ان يقال المص
وافق القوم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول بحسب هذا
المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد انه ما يبتنى عليه غيره وعرف المضاف اليه
اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما يبتنى عليه الفقه
فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما يبتنى عليه الفقه من القواعد ثم اطلق
على المعنى العلمي ظاهر باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد فقال هو علم بما يبتنى
عليه الفقه هو العلم العلم اذا اطلق على العلوم المدونة فاما ان يراد
به الملكة الحاصلة بتكرر مسايلها مرة بعد اخرى او نفس تلك المسايل او
نفس الادراك المتعلق بها هذا اذا لم يذكر متعلقه واما اذا ذكر كما هنا
فالظاهر هو الاخير بالاحكام ان اريد بها الاحكام المعروفة عندهم اعني
الوجوب واخواته يرد ان كل واحد من قيد الشرعية والفرعية زايد وان اريد
بها المسائل اعني نسب المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون
قرينة صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هو قوله عن ادلتها لان
المكتسب من الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب نفسه ثم الاحكام اما ان يكون
بمجرد العقل او من اجل الوضع الاول عقلي كاحكام الهندسة والحساب والثاني

اما ان يكون الوضع من الشرع او من غيره والثاني وضعي كاحكام النحو واللغة والاول
اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق به القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته
وهو شرعي اصلي او يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي اذا عرفت هذا فلنبين
لك معاني القيود المذكورة وفوايدها عن ادلتها التفصيلية هي الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم او صفة للاحكام
والثاني انسب لفظا لتطابق القيدين السابقين والاول اظهر معنى لان المقصود
من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه وعلم الملائكة وخروجهما به ظاهر على الاول
دون الثاني الا باعتبار ان تعليق الشيء على الموصوف بالصفة مشعر بالعلية فيفهم ان
العلم ايض حاصل عن الادلة ثم ان في اضافة الادلة دلالة على ان الفقيه لا بد من ان
يكون له اقتدار على الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على الاكتساب كتاب
ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح وفي توصيفها بالتفصيلية
اشارة الى ان ليس المراد بها على وجه الاجمال كما هو موضوع هذا الفن بل على
وجه التفصيل اعني الادلة الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة وههنا
بحث وهو ان حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف يعد من الاحكام الشرعية
ويمكن ان يجاب بان المراد بالحكم الشرعي اعم من ان يكون مستندا اليه قولا او فعلا او
تقريرا وهذا مستند الى تقريره لان الشارع لما لم ينقله من الاصل كانه قرره
عليه فالحكم العقلي حكم شرعي تقديري وخرج بالفرعية الاصولية قال الشريف

دوفيد الاصولية من الشرعية اشاره الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة فلا نه غير مستنبط عن الادلة واعترض العلامة الشيرازى بان علمه سبحانه مستفاد من الادلة لان علمه بالاشياء وجب ان يكون على ما هى عليه فى نفس الامر فوجب ان يعرضها بعللها اذا كانت معللة واجيب عنه بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن العلم بالعلوم لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمهما انما هو بالوحى والتعريف دون الاستدلال هذا على ما ذهبنا اليه من ان النبى ليس بمجتهد واما من ذهب الى اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد وخرج بالتفصيلية علم المقلد لان علمه غير مستند الى ادلة تفصيلية بل الى دليل واحد فى جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتى وكل ما افتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى كما ذكره المصنف لا يقال علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل عن الادلة بالواسطة لانا نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها بلا واسطة بقى شىء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم الادلة المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحد منهما كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل واحد وذلك اى كون حكمه ماخوذا من دليل اجمالى هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه اجماعية لا يقال المستفاد من كلام المص هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم الله فى شانه بالضرورة ومفتيه ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل

لانا نقول

لانا نقول المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله فى شانه ظاهر الا فى نفس الامر ولو ورد على هذا الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع المانع سواء كان حقيقيا او رسميا فلا يرد ان تسميته حدا يتوقف على كون المذكور فيه ذاتيات وانه ممنوع على ان الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون اسميا والذاتيات امر اعتبارى فلا يتوجه المنع المذكور ان كان المراد بالاحكام البعض وذلك بحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان الترديد بين الكل والبعض غير حاصر لجواز حمله على الاعم فان قلت ان كان المراد بالبعض المقابل للكل هو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض قلت لما كان ذلك الاعم هو ماهية الاحكام باعتبار وجودها فى ضمن افراد اقلها ثلثة لا بعينها والمتحقق فى الماهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة الكل او البعض هو البعض قطعا خصه بالذكر على ان البعض هو مورد الشبهة دون الكل لم يطرد الاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فعدمه هو ان يوجد الحد بدون المحدود فلا يكون مانعا لدخول المقلد اذ اعرف بعض الاحكام كذلك اى لدخول علم المقلد فى حد الفقه او لدخول المقلد فى حد الفقيه لان حد الفقه بما ذكر يستلزم حد الفقيه بالعالم به قيل دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او الاكثر على ما اختاره الامدى حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فيرد بانها رد الى الجهالة واجاب عنه السيد

بان ارادة المعين ولو بكونه اكثر مما لا مساغ لها اذ لا يدل عليها العبارة لانا لا نريد العامى الح بيان لدخول المقلد على ذلك التقدير ودفع لما يقال من انا لا نسلم ان علم المقلد حاصل عن الامارات التى نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها ظنية متعارضة فيفتقر الى الترجيح وتقرير الدفع ظاهر بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد اراد به المتجزى فى الكل لان الاجتهاد عند المورد منحصر فيه مع انه ليس بفقيه لا يخفى ان فى قوله لدخول المقلد اشارة الى صدق حد الفقيه عليه وفى قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق المحدود اعنى الفقيه فلا يكون حد الفقيه مطردا هذا اذا ورد النقض على حد الفقيه المستفاد من حد الفقه واما ان اورد على حد الفقه ففى قوله لدخول المقلد اشارة الى صدق حد الفقه على علمه بتقدير مضاف كما ذكرنا وفى قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق المحدود اعنى الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها لم يكن علمه فقها فلا يكون حد الفقه مطردا فى الاصطلاح اى فى اصطلاح المتشرعة لان الفقيه عندهم هو المجتهد والمجتهد عندهم منحصر فى الكل وان كان المراد بها الكل وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الجمع المعرف باللام لا يقال الشق الاول من الترديد بناؤه على حمل اللام على الجنس والشق الثانى بناه على حملها على الاستغراق الحقيقى كما يشعر به التعليل فالترديد غير منحصر لجواز حملها على الاستغراق العرفى

بان يراد

بان يراد بالاحكام اكثرها او كل ما يدخل تحت القصد لانا نقول هذا القسم داخل فى الشق الاول لان البعض شامل لجميع الابعاض ولا شك ان العرفى من جملتها فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد لان بناء ذلك على ان الاجتهاد منحصر فى الكل والمقلد يدخل من لم يجوز التجزى يجوز ان يعرف الكثير الاحكام كذلك مع انه ليس بفقيه لم ينعكس الانعكاس عكس الاطراد فهو ان يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود بحيث لا يخرج منه شىء من افراده فيكون جامعا فعدم ان لا يكون جامعا ثم الضمير يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدده معنى وقوله او اكثرها مما لا حاجة اليه لا بينا به غالبا انما قيد به لان الفقه قد يكون مبتنيا على القطعيات كالاجماع الذى بلغ اهله حد التواتر ونقل الينا متواترا وكالكتاب القطعى الدلالة والسنة المتواترة كذلك ثم ان الاحتياج الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات فقها وذلك بحمل الادلة فى تعريفه على الاعم من القطع والظنى واما عند من لم يجعلها فقها فلا حاجة له اليه قوله قلنا ثم المنع يتوجه الى عدم الاطراد لا الى الدخول كما يجىء عند الشق الثانى من التفصيل قوله اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد فلان المسئلة لقيام قرينة وقد يطلق الظرف على عامله للتعويض والاختصاص والفصل ما بين اما وجوابها لاجل هذا الفرض يجوز العمل بعد الفاء على ما قبله على ان المعمول ظرف يكفيه رائحة الفعل قوله اذ لا يتصور على هذا القول بانفكاك العلم الح اى لا يتصور على التقدير

فظاهر انه منع عدم الاطراد وظهر على القول بعدم تجزى الاجتهاد

القول بعدم التجزى او على تقدير ارادة البعض انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك اى
عن الادلة التفصيلية عن الاجتهاد لان قوله عن ادلتها دال على ان حصوله عنها
بالاستدلال وهو الاجتهاد فكلا يحصل العلم بالبعض كذلك عن الاجتهاد المقلد
لانتفاء الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم التجزى وصف مختص بمن له
علم بالجميع والمقلد ليس له علم به فخرج عن الحد بقيد الاجتهاد المستفاد من الظرف
توضيح الجواب على وفق ما فى الكتاب ان الاجتهاد وصف للفقيه به يمتاز عن غيره
واذا فرض على وجه يكون مبدا للفقه بجميع الاحكام فكما صح تعريفه بالعلم بالجميع
عن الادلة بالاستدلال والاجتهاد صح تعريفه بالعلم بالبعض كذلك لان صدق
الايجاب الكلى يستلزم صدق الايجاب الجزئى وكما يخرج المقلد عن الاول بقيد
الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد كما صرحوا فى كتبهم بان العلم المقلد يخرج
بحرف المجاوزة كذلك يخرج عن الثانى بذلك القيد لعدم الاجتهاد بالمعنى المذكور
فيه الا ترى انا لو فرضنا ان الفرس الابلق مختص بزيد واردنا تعريفه وتميزه
صح ان نقول زيد هو الذى له بعض الفرس الابلق كما صح ان نقول زيد هو الذى
له كل فرس ابلق فيه بكل واحد منهما يمتاز عن غيره بلا تفرقة فالعلم
المذكور داخل فى حد الفقه وهو من افراده فالحد مطرد والفرق بين | منه اى علم المقلد كله بالبعض كذا للدن ح
الجوابين ان بناء الاول على ان علم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير
داخل فى حده فلم يثبت عدم اطراده وبناء الثانى على انه من افراده وهو

داخل فيه فلا يكون صدق الحد عليه مما يوجب عدم اطراده وايضا فى الاول
تسليم لقول المورد انه ليس بفقيه فى الاصطلاح وفى الثانى منع له بقى شئ
وهو ان الحد يصدق على من علم حكما واحدا كذلك وهو خلاف المشهور وقال العلامة
الشيرازى شرط جمهور المتشرعة فى اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل
وجه ذلك ان الجمع المحصص لا يطلق على اقل من ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع
باعتبار الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق فى محله وكون العالم بذلك
فقيها اشارة الى انه لا منافات بين كونه فقيها ومقلدا لان ذلك بالاعتبارين
اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اى لا يشترط حصول الكل ولا البعض با
لفعل فلا يرد ان ذلك ممتنع لان الاحكام غير متناهية لا يمكن حصولها الا حاطة
بالفعل وهو ان يكون يعلم من هذا التفصيل ان المراد بالتهيؤ
هو الاستعداد القريب الى الفعل وهو ان يكون له ملكة الاقتدار على استخراج
الاحكام الجزئية من القواعد الكلية وربما يقال التهيؤ اما متعذر او متعسر
فلا وجه لجعله مناطا للاحكام مع ثبوت التكليف بها لكل واحد والجواب انه
التعذر مم والتعسر لا يضر واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ ا
شايع والفقيه هو الذى حصل له بممارسة احوال الادلة التى يبحث عنها فى
علم الاصول ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية
ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل قال الشريف والتفصيل ان المعنى

الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولا بد له من متعلق هو المعلوم اعنى القواعد
وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء هو الملكة وقد | الملكة ح
اطلق لفظ العلم على كل واحد منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا
مشهورا وهذا المعنى شايع القول بان العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل
ادعى شارح المواقف انه خلاف اجماع اهل اللغة والشرع والعرف لكنه شايع
سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفى لصحة هذا الحمل نعم فيه ارتكاب مجازين
احدهما هذا والثانى تعميم الادلة بحيث يشتمل الامارات ايضا الا ان شيوع
الاول صار سببا لجوازه فى الحد ونفس الاول صار قرينة للثانى ثم ان فى هذا
الحمل تصريح بان القطعيات ايضا داخلة فى الفقه ومن خص العلم بالظن والادلة
بالامارات كالامام وغيره منع دخولها فيه وظنية الطريق لا ينافى علمية
الحكم لان الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا فاذا المجتهد
وظن الحكم جزم بوجود علته اعنى ظنه وهو امر وجدانى والجزم بوجود العلة
يوجب الجزم بوجود المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه بالاحكام الى العلم
هنا لا يقال يمكن ان يوجه عدم المنافات بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل
للظن والقطع فيرجع الى ما ارتضاه المص لانا نقول قوله لا فيه تفسير باباه
فضعفه ظاهر عندنا لانا نقول بان الله تعالى حكما معينا فى كل واقعة
لا يختلف باختلاف اراء المجتهدين وحكم المجتهد ان طابقه كان صوابا والا فهو خطأ

وح فظاهر ان الظن عندنا ليس علة للاحكام لجواز ان يكون خطاء فيلزم تخلف
العلة عن المعلول وقد يجاب بان الحكم الذى جعل الظن مناطا له انما هو الظاهرى
وهو الذى ذكر فى الحد ووقع التكليف به دون الواقعى لاستحالة التكليف بالمحال
وجواز خطاء الظن انما يقدح فى عليته للواقعى دون الظاهرى فلتامل واما عند
المصوبة القايلين بان كل مجتهد مصيب هم الذين قالوا بانه ليس لله فى الوقايع
حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن خمسة فى مسئلة حكما مخالفا لحكم آخر
كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد عندهم مصيب فتوصيفهم بما ذكر للبيان والكشف
فله وجه لان الحكم وهو الكلام النفسى اى ايقاع النسبة عندهم تابع لظن
المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلوم وكانه لهم اى وكان هذا الجواب للمصوبة بناء على التصويب
ونعجهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل اعنى المخطئة غفلة منهم عن حقيقة
حال هذا الجواب حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد عرفت
ما مر فتامل واعلم ان لبعض العلوم تقدما الخ كل علم على الاطلاق له
موضوع به يمتاز عن غيره ويبحث فيه عن احواله ومسائل وهى تلك الاحوال وفائدة
وهى ما يترتب عليه ومبدء وهو ما يتوقف عليه ذات المسايل وهو اما تصور
كتصور الموضوع والمحمول واما تصديق وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات
للموضوعات او نفيها اذا عرفت هذا فنقول الشرف الذاتى للعلم انما هو بالنظر

الى ... لعنى الجهل واما تقدم بعضه على بعض فى الشرف انما يعرض له بالنظر الى
الغير لا بالذات كتقدم موضوعه لان العلم بحال ما هو اشرف من العلم
بحال الاخس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان فائدة العلم اذا كانت اشرف الغايات
واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف الغايات واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف
العلوم واكملها قدرا او اشتماله على مبادى العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه
من حيث انه محتاج اليه اشرف من المحتاج او نحو ذلك مثل وثاقة المسائل
او وثاقة الدلايل ثم الترديد لمنع الخلو لان التقدم اما من جهة واحدة او من
جهتين او من ثلثة او اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف من الاخر
من جهة واخس منه من جهة اخرى ويتفاوت مراتب ذلك بحسب تفاوت
مراتب الجهات وقد يكون اشرف من جميع العلوم بتحقق جميع جهات التقدم
فيه كعلم الكلام فانه اشرف من جميع العلوم لان موضوعه وهو ذات الله
تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية ومن افعاله اما فى الدنيا كاحداث
العالم واما فى الاخرة كحشر الاجساد اشرف الموضوعات وغايته وهى الترقى من
التقليد الى الايقان والارشاد للطالبين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين
عن ان يزلزلها شبه المبطلين وصحة النية باصلاحها فى الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال وبعد ذلك كله الفوز بالسعادة الاخروية
اكمل الغايات واجلها نفعا وهو مبنى لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها

والبه

واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف
مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير اصلا ولا حديث ولا علم فقه ولا علم اصوله
فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة منه ومسائله اشرف المسائل لانها
صفات الله تعالى ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهى
الغاية فى الوثاقة بخلاف العلم الالهى فان ادلتها لكونها مخالفة النقل يتسم
بانها ماخوذة من الاوهام الباطلة لا من صراحة العقول فلا وثوق بها فهو
اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف ومرتبة هذا العلم متاخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث اى مرتبة الفقه ... عن غيره من العلوم الخمسة المذ
كورة لاشتمال تلك العلوم على مبادى ... التاخر بهذا الاعتبار مع انه تاخر
عن الكلام بالاعتبار الاول ايضا ... ذلك سببا لتاخره عن الكل فلانه يبحث
فهذا العلم عن كيفية التكليف اى الفقيه يبحث ان التكليف المستفاد من هذا
الخطاب بطريق الوجوب ومن ذلك بطريق الندب الى غير ذلك ولا شبهة فى ان
البحث عن كيفية التكليف موقوف على معرفة نفس التكليف ومعرفة التكليف
بدون معرفة المكلف محال والخطاب التكليفى اما كتاب او سنة فعلى الاول لا بد
من معرفة وجود الصانع وصفاته الذاتية كالعلم ... القدرة والفعلية ككونه
منزلا للكتب مرسلا للرسل الى غير ذلك ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان
المحوج الى الصانع عند المليين اما نفس الحدوث او الامكان بشرطه او هما معا

الموسول من صحة صدق المتوقفة على معرفة ...

وعلى الثانى لا بد من معرفة المعجزة والعلم المتكفل لجميع ذلك هو الكلام وعلم
اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت فى الاصول ان
العام وجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم
يعارض بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظهر مخصص بعد الفحص يحمله على
عمومه والا فعلى خصوصه وان وجد خطابا فيه شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض
ويطرحه معه وعليه فقس واما تاخره عن علم اللغة اراد بها ما يعم متن اللغة
وغيره فيشمل المعانى والبيان ايضا واطلاقها على هذا شايع ومما يؤيد ذلك انهم
صرحوا فى باب الترجيحات ان هذين العلمين مما يحتاج اليه المجتهد فى الاستنباط
لتوقف معرفة الكتاب والسنة على معرفتها ظاهر ظاهر لان الكتاب والسنة
لكونهما عربيين يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع مفردات الالفاظ ومركباتها
وكيفية جواهر الكلمات وهيآتها لبيان الحقايق عن مجازاتها والاشتراك والاضمار
والحذف الى غير ذلك وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة لاحقة لغيرها اما لذاته
او لامر يساويه سواء كان ذاتيا او عرضيا واما اللاحق بواسطة امر اخص او اعم
فليس العلم باحثا عنه كما صرح به فى الشفا وتسمى تلك الامور مسائله الى تسمى
تلك الامور اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائله لا بالنظر الى ذواتها من حيث
هى لان المسائل هى المحمولات باعتبار انتسابها الى الموضوعات اثباتا او نفيا لا
البرهان انما يقام عليهما لا على ذواتها وتسمى مجموع ذلك بالمبادى اصطلاحا

على الطلاق

على اطلاق المبادى على هذا المعنى وربما يطلق بمعنى اخر اعم من المذكور وهو
ما يتوقف عليه المسائل ذاتا او تصورا او شروعا فيندرج فيه ايضا تصور العلم والتصديق بغا
يته وغير ذلك مما ينبغى ان يذكر فى المقدمة ولكن هذا غير مراد فى قوله من حيث
كونها كونها عوارض لافعال المكلفين متعلق بالبحث وفيه تنبيه على ما ذكرنا من
ان المسائل هى المحمولات من حيث انتسابها الى الموضوعات ومباديه المراد
بها المعنى الاصطلاحى فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور الفقه والتصديق
بغايته ولم يذكرهما لانهما من جملة مباديه بمعنى اخر وهو غير مراد هيهنا نعم
يرد ان من جملة مباديه التصورية بحسب الاصطلاح تصور المحمولات ولم يذكره
فتامل كالكتاب الخ ان قلت مباديه التصديقية منحصرة فى هذه الثلثة
فالمناسب ان يقول وهى الكتاب الخ فلا يصح التمثيل قلت الانحصار فيها ممنوع
فان من جملتها المقدمات الفعلية كما مر ولو سلم فكثرة بحسب المفهوم وان كانت
فى الوجود منحصرة فصح التمثيل فى نبذة النبذ بفتح النون وسكون الباء الشيء
اليسير يقال ذهب ماله وبقى نبذ منه وفى راسه نبذ من شيب واصاب الارض نبذ
من مطر اى شيء يسير تقسيم هذا تقسيم للمفرد باعتبار نسبته الى المعنى
بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام كلاهما متحدان وكلاهما متكثران واللفظ
متحد والمعنى متكثر وعكسه اللفظ والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ سواء كان حقيقيا او مجازيا بدليل عده الحقيقة والمجاز من اقسام

فقوله

فمباديه

متكثر المعنى قيل فيه نظر لان الفعل والحرف ان اتحد معناهما داخلان فى هذا القسم
مع انهما لا يتصفان فى المشهور بالكلية والجزئية   فان منع نفس تصور المعنى
اى مجرد ملاحظة العقل له من غير ملاحظة نفس الامر وبه خرج الكليات مطلقا
وان لم يوجد له فرد او وجد فرد واحد والمراد بالشركة الشركة ايجابا لان الجزئى
يشترك فى مفهوم الكثيرون سلبا الصدق سلبه عنهم طرا واعترض بان مفهوم
زيد فى ذهنا يصدق على مفهوم فى اذهان غيرنا واجيب بالمنع من ان الصادق
هذا المفهوم مغاير له قطعا   وهو الجزئى اى ذلك اللفظ هو الجزئى كما ان
الكلى فى قوله وهو الكلى هو اللفظ بدليل قوله ثم الكلى اما ان يتساوى معناه و
لان الكلام فى اقسام اللفظ واطلاق الكلى والجزئى على اللفظ مجاز من باب تسمية
الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئى هنا هو الحقيقى وقد يطلق على الاضافى وهو
المندرج تحت كلى وبينهما عموم مطلق لاندراج كل شخص تحت مهية وجواز كون المندرج   عموم مطلق
كليا   او يتفاوت والتفاوت اما بزيادة ونقصان وهو فى الكميات
كالمقدار بالنسبة الى ذراع وذراعين او باولية او باولوية او بشدة وضعف
كالوجود فانه يتفاوت فى الخالق والمخلوق بالاعتبارات الثالثة فانه فى الخالق
اقدم لكونه مبدا لما عداه واولى لانه يقتضى ذاته او مقتضاها ولغيره بغيره واشد
لان اثار الوجود فيه اكثر   وهو المشكك لانه يشكك السامع فانه متواطى
او مشترك باعتبار توافق افراده فى اصل المعنى وتخالفها باحدى الوجوه المذكورة

واعترض

واعترض بان ما به التفاوت ان كان داخلا فى المعنى فلا اشتراك لانه فى الاشد
دون الاضعف والا فلا تفاوت بين الافراد فيه واجيب بانه داخل فى مهية الاشد
لا فى نفس المعنى فالافراد متفاوتة المهيات فيه وهو مشترك بينها   وان
تكثرا اى تكثر اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى
مباين لمعنى الاخر فالالفاظ متباينة لغاية تباعد لوليهما فانما قدمه على البواقى لان
تقابله للاول اشد واقوى لمخالفته له من جهة اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل
واحد من الالفاظ المتباينة او بعضها اما ان يكون كليا او جزئيا او مشتقا
او حقيقة او مجازا وان هذا القسم فى الحقيقة حصل باجتماع افراد من القسم
الاول فيتداخل الاقسام الا انه لا يضر لان هذا التقسيم اعتبارى لا بحسب
الذات فلا ينافيه التداخل لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او اكثر
وحاصله انه اما ان لا يعتبر كثرة كليهما فهو الثانى او يعتبر كثرة الاول دون   اللفظ ولا كثرة المعنى فهو القسم الاول
الثانى فهو الثالث او يعتبر عكسه فهو الرابع   كالذات والصفة مثل   او يعتبر كثرة ح
السيف والصارم فان السيف دال على الذات والصارم على الصفة اعنى القطع
كالضدين المراد بهما المطلق المتخالفين سوا كانا ضدين حقيقيين
كالسواد والبياض والاسود والابيض او مشهورين كالحمرة والصفرة او غير
ذلك من اقسام التقابل   وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهى
مترادفة قال الشريف الظاهر اعتبار كون المعنى الواحد معنى حقيقيا لكل

واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجرى فيه بحثان الاول ان الالفاظ   عرفا او حقيقة ح
المتكثرة اذا استعملت فى معنى واحد مجازى لم تكن داخلة فى هذا القسم ولا يمكن
ادراجه فى قسم الحقيقة والمجاز بناء على ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقى لانه
اعتبر فيه اتحاد اللفظ الثانى ان الترادف فى المشترك بان يكون كل واحد من
هذين اللفظين موضوعا لكل واحد من هذا المعنى وذلك خارج عن قسم الترادف
لاعتبار اتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنهما بان المراد بوحدة المعنى و
وحدة اللفظ عدم اعتبار كثرتهما لا اعتبار عدم كثرتهما ح يندرج الاول فى
الحقيقة والمجاز والثانى فى الترادف لان عدم اعتبار الكثرة لا ينافى تحققها
واعلم ان الالفاظ المترادفة اما كلية او جزئية ولا يمكن التبعيض نعم يمكن
يمكن ان يكون كلية وجزئية بالاعتبارين فى صورة الترادف فى الاشتراك
     وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ اما ان يراد بالمعانى المتكثرة
ما يمكن استعمال اللفظ ~~اما ان يراد بالمعانى المتكثرة ما يمكن~~ فيه وان لم
يستعمل فيه بالفعل او يراد بها ما استعمل فيه اللفظ بالفعل فان اراد الاول
واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء فيرد ان هذا باطل لان من جملتها
معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له كذلك ولو اراد ما وضع لبعض دون بعض فيرد ان
هذا قسمية اعنى الحقيقة والمجاز وان اراد الثانى فيرد ان كون اللفظ موضوعا لاحدها على تقدير عدم وضعه لكل واحد منها ابتداء ح لجواز ان يكون

جميع

جميع ما استعمل فيه اللفظ معنى مجازيا فلا يصح جعله ح من الحقيقة والمجاز
من وضع واحد المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعانى ابتدا او بلا مناسبة
لوضع آخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح واحد او لا ومن اعتبر
اتحاد الاصطلاح فى الوضع فقد سهى فان اللفظ اذا وضعه طايفة لمعنى وطايفة
اخرى لمعنى آخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا مع عدم صدق تعريفه
عليه على هذا التفسير وقد ظهر لك ان الوضع فى المشترك متعدد فلا يندرج
فيه نحو هذا مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل واحد من الافراد لانه
موضع له كل واحد من الافراد لانه موضع له بوضع واحد ولا يندرج ايضا فى
الاقسام فالحصر فيها لا يصح من شئ   فهو المشترك اى هو المشترك فيه
بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كلا كون
اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذلك وحده معلوم فكان مشتركا فيه من هذه
الحيثية وكون المراد عند اطلاقه هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه   الحيثية ح
الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك ايضا اما كلى او جزئى بالنظر الى كلا معنييه
او احدهما ثم استعمل فقط   وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل فى الباقى
من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان يعتبر الاستعمال فى
الحقيقة والمجاز الاول فعلى الاول لا يستقيم قوله فهو الحقيقة اذا الوضع لا يستلزم الاستعمال
اصلا فى الموضوع له ولا فى غيره ولذا قالوا ان بين الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثانى

بلغوا قوله ثم استعمل في الباقي والقول باعتبار الاستعمال في احدهما دون الآخر لم
يذهب اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال في الباقي هو الاستعمال لمناسبة مصححة
له وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لا بد له من علاقة مصححة له وانما وان غلب
اي وان غلب استعماله في الثاني وترك استعماله في الاول بلا قرينة فاندفع بهذا ما
قيل من ان الفرق بين المنقول والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها والمجاز قد يغلب
على الحقيقة ومع ذلك لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق بينه وبين المنقول ووجه
الدفع ان المراد بالغلبة هذه الغلبة المخصوصة فان وجدت في المجاز فهو داخل
في المنقول باحد الوجوه الثلثة وان لم توجد فالفرق ظاهر ولا حاجة الى الجواب
بان الفرق بينهما هو ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة المناسبة وقت الاستعمال
بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول لا بد فيه من اصطلاح غير اللغة
من شرع او عرف عام او خاص سيما لو شرط فيه هجر الاول وكان الاستعمال
المناسبة هذا القيد لاخراج المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم
من حذفه وادرج المرتجل في المنقول وفيه نظر لان الاستعمال في المنقول
ليس لملاحظة المناسبة بل لاجل الوضع ولذا قالوا المناسبة في المنقول ملحوظة
حين الوضع لا حين الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع
والوضع لمناسبة صح القول بان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول المعنى
الاول منقول منه والثاني منقول اليه والناقل اما اهل اللغة او الشرع او العرف

في الحقيقة الشرعية

العام او العرف الخاص والشرع وان كان منه جا في العرف الخاص لانه
لشرفه مستقلا بنفسه ولا نخرج به توطية للبحث عن الحقايق الشرعية وان
كان بدون المناسبة اي ان كان الاستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين
الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة اصلا او كانت وكانت غير ملاحظة
فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به
وهو من ارتجال الخطبة والشعر اي ابتداءهما من غير تهيئة والمرتجل ايضا
ينقسم باعتبار المستعمل الى الاقسام الثلثة المذكورة في المنقول
لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اما الاول فلانه لا شك ان هنا
الفاظا موضوعة لمعان مستعملة فيها كالانسان والفرس وذلك هو الحقيقة
اللغوية واما الاستدلال على ثبوتها بان هنا الفاظا مستعملة في معان فان كان
هذا الاستعمال بحسب الوضع كانت حقايق وهو المطلوب وان كان لا بحسبه كانت
مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة فليس بسديد لان المجاز مسبوق بالوضع
والوضع لا يستلزم الحقيقة واما الثاني فلان هنا الفاظا موضوعة في اللغة
لمعان كالدابة والكلام واستعملت بحسب العرف في غيرها لمناسبة لها واشتهرت
بحيث صارت مفهمة له بلا قرينة ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا
واما الشرعية وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع سواء كان ذلك
الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون مرتجلا

وتحقيق ذلك ان ذلك المعنى اما ان يعرفه اهل اللغة او لا وعلى التقديرين اما ان يكون
بينه وبين اللغوي مناسبة او لا وعلى تقدير المناسبة اما ان يكون الوضع الشرعي
لاجلها او لا فهذه ستة اقسام القسمان منها منقولان والبواقي مرتجلة
وموضوعات مبتداة فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها اشارة الى
انه لا خلاف في امكانها اذ لا استحالة في وضع الشارع لفظا لمعنى لم يضعه اهل اللغة
له فذهب الى كل فريق ذهب المعتزلة كما صرح به الامام في المحصول والفقهاء
كما صرح به الآمدي في الاحكام وبعض الاشاعرة كالغزالي وغيره الى الاول وذهب
القاضي ابو بكر الى الثاني وهم قد اختلفوا في نقل مذهبه فقيل كل ما يدعى انه حقيقة
شرعية فهو عنده باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره في الشرع مثلا
الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد المضمومة اليه من الزيادات
شروط شرعية لاعتبارها وقيل هو عنده مجازات لغوية بمعنى انه استعمل في المجموع
لمجرد المناسبة لا بالوضع لان الوضع الثاني خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل وليس
فليس اذا اردت زيادة توضيح فنقول ما جرى في الشرع من الالفاظ اما ان يكون
بالوضع الثاني او لا والاول اما ان يكون وضعها للمعاني الشرعية ابتداء من غير
ملاحظة مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية او لا يكون وضعها كذلك
بل هو قد يكون لمناسبة وقد لا يكون والثاني اما ان يكون تلك الالفاظ باقية
على المعاني اللغوية والزيادات شروط او لا يكون باقية بل استعملت في المعاني

في الحقيقة الشرعية

الشرعية مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول لم يعلم له قايل وان كان ظاهر كلام بعضهم
يدل على وجوده والثالث قد ينسب الى القاضي كما مر والظاهر ان القاضي غير راض
به وانما توهم بعضهم ان مذهبه ذلك فبقي الثاني وهو مذهب الاكثر المخالفين
والموافقين والرابع وهو المذهب القاضي على ما هو المشهور فان قلت فكلا يكون
بين ما استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوي مناسبة كما مر فكيف يصح للقاضي
القول بانه مجاز لغوي والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم
وجود المناسبة في بعض المعاني انما هو مذهب من قال بالحقيقة الشرعية
والقاضي لا يسلم ذلك بل يقول بعموم المناسبة وقيل الخوض الخوض في الشيء
الدخول فيه يقال خاض في الماء يخوض خوضا اي دخله ولما كانت الحقيقة الشرعية
تطلق على امرين احدهما ما في كلام الشارع والثاني ما في كلام اهل الشرع اعني الفرقة
المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين وكان النزاع انما هو في ثبوت الاولى دون
الثانية بين محل النزاع ليمتاز عن غيره ويرد النفي والاثبات على محل واحد
واستعمال الزكوة في القدر المخرج ليناسب ما بعده وما قبله ولما سيجيء من قوله
وان الزكوة لاداء مال مخصوص ولان الزكوة تتصف بالوجوب والمتصف به
هو فعل المكلف فان صح ورودها كذلك اي صيرورة الالفاظ المتداولة
حقايق في تلك المعاني عند اهل الشرع اما لاجل وضع الشارع فيكون استعمالهم
تابعا لوضعه ولا يكون لهم وضع واصطلاح واما لاجل انهم وضعوها بعدما استعملها

الشارع مجازا بحيث يدل عليها بغير قرينة اشارة الى ان المراد بالوضع والتعيين
ماكان بين اللفظ والمعنى الحقيقي لا ماكان بينه وبين المعنى المجازي ايض فان
يفيد الحيثية لاخراجه واللام في ليكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع
فيكون حقايق عرفيه خاصة لا شرعية اما انها حقايق عرفيه فلاستناد الوضع
الى عرف المتشرعة واما انها ليست بشرعية فلان الشرعية هي التي وضعها الشارع
وهذا الوضع انما هو من المتشرعة بناء على الاول وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية اذ الظاهر ان
تكلم الشارع انما هو باصطلاحه بناء على الثاني وهو ان يكون استعمال الشارع
لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر
ان الشارع ح يتكلم على قانون اللغة ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف
على القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي قطعا فانها يحمل على الشرعي
بغير خلاف اما على تقدير وضع الشارع فلان ظاهر حال المتشرعة انهم يتكلمون
على عرفه واما على تقدير وضعهم دونه فلان ظاهر حالهم انهم يتكلمون على عرفهم وهذه
الالفاظ بالقياس اليهم حقايق عرفية احتج المشترك الخ هذا الاحتجاج يتم
بثلثة مقدمات الاولى بيان ان الالفاظ في الشرع مستعملة في غير المعاني اللغويه
واليها الشارة بقوله بانا نقطع الثانية بيان ان تلك الحقيقة حقيقة شرعية و
اليها اشار بقوله ثم ان هذا ولا يتم بالاولى وحدها لاحتمال التجوز ولا بها مع الثانية

الثانية بيان انها حقايق في ذلك اليها اشار بقوله بانا نقطع

لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية لا شرعية بانا نقطع الخ اي نقطع بان لفظ
الصلوة مستعمل في الكوات المخصوصة مع ما فيها وبذلك يبطل احتمال كونها
باقية على معناها اللغوي وان الزكوة لاداء مال مخصوص الخ غير مذكوره بقدر
بالقدر المخرج بينهما على ماذكرنا ونقطع ايضا اشارة الى بطلان ماذكره
القاضي من انها مجازات لغوية وذلك علامة الحقيقة قد يقال اولا علامة
الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم دون السبق الى الفهم والا لا نتقض بالمشترك
والجواب ان السبق ايض من علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم
عدم سبق الغير ضرورة وثانيها المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي
الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما قال
الشريف في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص الخارجي ثم انه هذا اشارة
الى سبق هذه المعاني الى الفهم وجعله اشارة اليه والى كونها اسماء للعبادات
المخصوصة تعسف ظاهر اذ الخصم لا ينكر هذا واورد عليه انه لا يلزم الخ هذا
الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه الى شيء من المقدمات الثلثة التي بنا الاستدلال
عليها فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمنع السبق قلت السبق في الجملة مما يقول
به الكل فمنعه منع المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله بمنع السبق في عرف
الشارع قلت نعم هذا حاصله وحاصل ما سيجيء من قول المص اما في الحجة فلان يدعي
كونها الخ متحد بل بعينه فيكون احدهما لغوا فان كان قلت لعله يرجع الى

الثالثة وهو منع كون ذلك بتعريف الشرع لاحتمال كونه بتصرف اهل الشرع
فيلزم من ذلك كونها في الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا
ايض حاصل ماذكره المص بعد ذلك كما نوضحه فليتامل بل يجوز كونها مجازات
لتحقق العلاقة بين المعنيين فان الدعاء والامساك والقصد المطلقين اجزاء
لهذه المعاني والنماء والتطهير مسببان عن اداء مال مخصوص فهي ممنوعة
اي الدعوى المذكورة المعللة بالسبق ممنوعة وهذا المنع عائد الى
التعليل اعني السبق على تقدير ارادته في عرف الشرع وهو الذي جعله في الاحتجاج
مقدمة ثانية لا الى كونها اسماء لمعانيها الشرعية وهو المقدمة الاولى اذ هو
ثابت في الجملة فمنعه مكابرة وان كانت بالنظر الخ ان كانت الدعوى
المذكوره بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهي مسلمة والتسليم
في الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة
ممنوع لجواز ان يكون ذلك بتصرف اهل الشرع فالالزام على تقدير تسليم المقدمة
الثانية ومنع الثالثة هو كون تلك الالفاظ حقايق عرفية لاستناد الوضع الى
عرف اهل الشرع لا حقايق شرعية لعدم استناده الى الشارع وانما جعلنا لزوم
هذا مبينا على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو ظاهر كلام المص
لان الملزوم بمجرد تسليم الثانية بدون منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى على
المتصف واما في الوجه الاول يعني انما يريد بمجازيتها ان الشارع استعملها

مجازاتم اشتهر من عرف اهل الشرع فافاد بغير قرينة وهذا معنى الحقيقة
العرفية للمتشرعة فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع واما في الوجه
الثاني توضيحه انك ان اردت بفهم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير
قرينة فهمها عند اطلاق الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت به
فهمها عند اطلاق اهل الشرع فمسلم لكن لا يجديك نفعا لان اللازم ح كون هذه
الالفاظ حقايق عرفية لهم لا شرعية ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر
الى اطلاق الشارع وكذا لفهمها اي غير المعاني اللغوية وهو المعاني الشرعية والتانيث
اما باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدد الغير معنى حيث انهم الخ بيان
للملازمة يعني انهم مكلفون بما يتضمنه تلك الالفاظ من المعاني الشرعية ولا
ريب ان فهم المكلف به شرط في صحة التكليف وذلك الفهم انما يحصل من
جهة الناقل فلابد له من تفهيمهم انت خبير بان التكليف انما وقع بالعمل
بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا له انما يقتضي تفهيمهم
تلك المعاني المقصودة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي قولا وفعلا و
تقريرا مثل صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من احكام
الصوم والزكوة ونظائرها ويشهد على ذلك التتبع في الاحاديث النبوية المشتملة
بتفسير الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغويه ولا يقتضي تفهيم ان تلك
الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع فاللازم من بيان

الملازمة هو تفهيم المعانى لا تفهيم نقل اللفظ اليها او وضعها لها ويدفع ماذكره
فى ابطال اللازم كله مدخول لانا نختار اولا ان نقل تفهيم المعانى ثبت بالتواتر
وانما وقع الخلاف فيه قلنا الخلاف لم يقع فى تفهيمهم تلك المعانى
التى وقع التكليف بها بل انما وقع فى كون اللفظ حقايق فيها او مجازات وهذا ليس
بما وقع التكليف به وثانيا انه ان نقل ثبت بالآحاد وهو لا يفيد العلم
مبنى على اعتبار القطع فى الاصول وهو ممنوع ولو سلم فكون المراد من تلك الالفاظ
هذه المعانى ليس من مسايل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا انها حقايق او مجازات
والفرق بينهما ظاهر ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه ينفى كون تلك الالفاظ
مجازات ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم فى المعانى الحقيقية كذلك يلزم فى المعانى
المجازية اذا كانت مرادة للشارع والمستدل لا يقول به كما عرفت مذهبه انفا
ودل عليه دليله الثانى حيث ينفى كونها حقايق والحاصل ان اصل الاستعمال فى المعانى
الشرعية ثابت والنزاع انما وقع فى كونها حقايق او مجازات ولو فهمهم اياها
لنقل الينا دليل على بطلان اللازم اى لو فهمهم نبى المعانى اللغوية من المعانى الشرعية
لنقل ذلك التفهيم الينا وهذا صريح فيما قلناه من ان اللازم تفهيم المعانى
الشرعية لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها وانما وقع الخلاف فيه اى فى تفهيم
المعانى لان التواتر يفيد العلم الضرورى والضروريات مما لا يخالف فيها ولكن
الخلاف واقع فيه كما عرفت وقال السيد قدس سره الضمير مايل الى نقل الشارع

اباها الى

فى الحقيقة الشرعية

اباها الى غير معانيها اللغوية وانت تعلم ان هذا انما يصح على تقدير ان يجعل اللازم
تفهيم النقل وقد عرفت انه غير لازم ما ذكر فى بيان اللازم على ان نقلها اليها بمعنى
استعمالها فيها مما لا خلاف فيه والخلاف انما هو فى كونها حقايق او مجازات كما صرح
به بل صرح السيد قدس سره ايضا به فى تحرير محل النزاع يظهر ذلك لمن نظر فى كلامه
والثانى لا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية لكونها اصولية وفيه ما مر على ان
العادة تقضى فى مثله بالتواتر وجه آخر توضيحه ان العادة تقضى فيما يماثل نقل تفهيم
المعانى او تفهيم نقل اللفظ اليها كما ذهب اليه ذلك الفاضل مما تتوفر الدواعى
عليه بالتواتر وحيث انتفى التواتر المقتضى للعادة دلت العادة على كذبها وهذا مثل
ما قالوا فى مدعى الرسالة من ان العادة تقضى بتصديقه بالمعجزات وحيث انتفى
التصديق بها دلت العادة على كذبه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان
الاول يفيد ان الآحاد لا فايدة لها فيما نحن فيه وهذا يفيد ان لنا دليلا على
كذبها وعلى التقديرين فهى ساقطة عن درجة الاعتبار وفيه نظر لان توفر الدواعى
فيما نحن فيه ممنوع ولو سلم فلا نسلم انه علة مستقلة لنقله بالتواتر لجواز ان يكون علية
مشروطة بشرط او بانتفاء مانع فما لم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع
لم يتحقق له تاثير لا شئ اى مطلق الاخبار مما يتوفر الدواعى على نقله لاحتياج الامة
اليه واشتراكهم فيه مع ان اكثره لم يبلغ درجة التواتر بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات اى اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها بان يقال مثلا هذه

الالفاظ عربية وتلك رومية انما هو بحسب دلالة تلك الالفاظ فى تلك اللغة على معانيها لا
لسبب وضعها لها ضرورة ان كون اللفظ عربيا مثلا ليس لذاته بل لدلالته على ما
وضعه العرب بازائه والا لكان جميع الالفاظ قبل التواضع عليها عربية والعرب
لم يضعوها لتلك الحقايق الشرعية بل الواضع هو الشارع فتلك الالفاظ لا يدل عليها
بوضع واضع لغة العرب فلا يكون عربية والذى يفهم من هذا الكلام من ان العربى
ما كان واضعه العرب هو المناسب لقول من قال فان الواضع هو البشر واما من
قال بان الواضع هو الله سبحانه فالمعتبر فى كون اللفظ عربيا عنده ان ينقله العرب و
يستعملوه فيما بينهم وعلى هذا كونها حقايق شرعية لا ينافى كونها عربية لهذا المعنى اذا
العرب نقلوها بعد وضع الشارع واستعملوها فيما بينهم واما بطلان اللازم
ابطل اللازم يقينا من لسانى تقريره لو كانت تلك الالفاظ غير عربية لزم ان لا
يكون القرآن عربيا واللازم بط فالملزوم مثله واشار الى بيان الملازمة بقوله
لاشتماله والى بطلان اللازم بقوله وقد قال الله سبحانه فيلزم ان لا يكون القرآن
او كله وانما لم يذكره اكتفاء بما ذكر فى اثبات ملازمة على ان القرآن عند المستدل انما
يطلق على الكل فلا حاجة له الى ذكره وما بعضه خاصة اى دون بعض آخر وانما قيد
به ليصح قوله لا يكون عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافى عربية الكل وقد
قال الله سبحانه يعنى ان اللازم وهو عدم عربية القرآن بط بدليل قوله سبحانه
انا انزلناه قرآنا عربيا حيث ان الضمير يعود الى كل القرآن فيستفاد منه ان القرآن

كله

فى الحقيقة الشرعية

كله عربية والجواب عن الاول ان فهمها الخ قد عرفت سابقا جوابا آخر عنه والفرق
بين الجوابين من وجوه الاول ان المنع فى هذا يتعلق تارة ببطلان اللازم واخرى ببطلان
الملازمة بخلاف السابق فانه يتعلق بالاول فقط الثانى ان التفهيم فى هذا بالترديد
والقراين كما فى الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون معناه با
القرينة بخلاف الاول فان التفهيم فيه بالاخبار الثالث ان هذا يجرى مطلقا سواء
جعل اللازم تفهيم المعانى الشرعية او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه
يجرى على الاول فقط والباء فى قوله باعتبار للاستعانة وفى قوله بالقراين للمصاحبة
وهذا طريق قطعى اشارة الى التفهيم بالترديد والقراين لا يقال التفهيم
بالقراين انما يدل على التجوز لا على الوضع فكيف يحصل لهم العلم بالوضع منها لانا نقول
المراد بالقراين القراين الدالة على اصل المراد من اللفظ لا على تعيينه والاولى
معينة للعلم بالوضع كما فى الاطفال بخلاف الثانية فان اللفظ يدل على المعانى المتكثرة
والقرينة تعين واحدا منها بالارادة وهذه من قراين التجوز فان فهمتم
بالتفهيم وبالنقل اى بالتفهيم فى الملازمة الاولى وبالنقل فى الملازمة الثانية
وللاشعار بان البحث يتعلق بكل واحد منهما مستقلا اعاد الباء ولو اكتفى بالنقل
لتم البحث كما لا يخفى ما يتناول هذا اى التفهيم والنقل باعتبار الترديد بالقراين
بطلان اللازم اى لا نم انه لم يقع التفهيم والنقل غاية ما فى الباب انهما
لم يقعا بطريق التواتر والآحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقراين وان

عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق التفهيم والنقل منحصرا في التواتر
والآحاد منعنا الملازمة فنقول لا نسلم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لجواز
الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكره في اثبات الملازمة لا ينفي جواز ذلك
وعن الثاني بالمنع عن كونها غير عربية هذا منع الملازمة اي لا نسلم انها لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مجازات لغوية لكنها
مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية قطعا غاية ما في الباب انها لا يكون
موضوعة بوضع حقيقي بل وضع نوعي ثم قوله والعرب لم يضعوها لانه المفروض
ان اراد بالوضع الوضع الحقيقي فسلم لكن بهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة
لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة بوضع نوعي وان اراد اعم
من ذلك فظاهر انه ليس بمفروض مجازات لغوية نصب على الحال للمفعول
الاول او الثاني ويجوز ان يكون صفة للثاني فان المجازات الحادثة عربية
قيل المجازات الحادثة انما كانت عربية اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب
الوضع اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت
في الآخر لاجل المناسبة بينه وبين الاول وما نحن فيه اعني الحقايق الشرعية
انما استعملت بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول
بانها مجازات عربية واجيب عنه تارة بانه يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب
استعمالها بازاء هذه المعاني تجوزا من جهة المناسبة وان كان استعمال الشارع

ليس

ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكون في كونها عربية انها من موضوعات العرب
والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان استعماله
وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع في اللغة
لمعنى اذا استعمل في غيره بسبب وضع آخر بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة
او كانت ولم يكن الاستعمال لاجلها اقول يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان
الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن المناسبة بين المعاني الشرعية
والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي من حيث الوضع حقايق شرعية ومن حيث
المناسبة مجازات عربية ولا ضير في ان يكون الاستعمال الواحد جهتان
٢ وان لم يصرح العرب باحادها الخ دفع لما يقال من ان العرب لم يعرف معاني
هذه المجازات الحادثة فكيف وضعها وقوله لدلالة الاستقراء على تجويزهم
نوعها اشاره الى ان ذلك الاعتراض انما يرد لو اشترط في المجازات نقل احادها
باعيانها عن العرب وليس الامر كذلك لانه انما يشترط فيها تجويزهم نوعها فكل
مجاز حادث داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل تحت الوضع النوعي الشرعي م
ومع التنزل اي مع التنزل عن منع الملازمة الاولى وتسليمها نمنع بطلان
اللازم في الملازمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الآية الكريمة انما يدل
على مطلوبكم لو كان الضمير لكل القرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة
باعتبار المنزل او المذكور والقرآن وقد يطلق القرآن الخ جملة حالية

منضمًا الى المنع وقد تم بقوله الضمير للسورة لاثبات سنده والدليل على هذا الا
الاطلاق اجماع الفقهاء بانه من حلف ان لا يقرا القران يحنث بقراءة بعضه
قيل المحنث بحث بقراءة التلبس بكله لا باعتبار ان جزء الشيء هو المسمى باسم كله
واجيب بان التلبس بالجزء هو التلبس بالكل لو لم يتعارف في مثله التلبس بجميعه
واما اذا تعارف فلا ولهذا لو حلف ان لا يقرا سورة لم لا يحنث لا بقراءة كلها
فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء لم يرد ان السورة من جزئيات القران لانه ينقض لطلبه
ولان توجيه المنع الى الكبرى ظاهر لان حاصلها ان جزئي الشيء لا يصدق عليه انه نفس
ذلك الشيء وهذا باطل لان كل كلي يصدق على جزئياته بل اراد انها جزء من القران
وجزء الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لعدم صدق اسم الكل على جزئه كما
لا يصدق البيت على السقف الخفيف واعترض بان كون السورة قرانا وعود الضمير
اليها سند المنع وما ذكره المستدل من ان السورة لا يطلق القران عليها ابطال
المسند فعلى تقدير تمامه لا يجديه نفعا اذ المنع بحاله واجيب بان هذا المسند مساو للمنع
فبطلانه يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم يطلق القران على البعض كان الضمير
للكل فيثبت المدعى وهو ان القران عربي قلنا اجاب بمنع الكبرى اي لا نسلم عدم
صدق اسم الكل على بعض منه وانما يصح فيما اذا لم يتفق البعض والكل في مفهوم
الاسم الذي يصح اطلاقه على الكل واما اذا اتفقا كما فيما نحن فيه صح ان يقال هو

كذا فهو

كذا وهو بعض كذ بالاعتبارين والقران من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز
بسورة من جنسه وصحة اطلاق القران بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه مما لا خفاء
فيه واورد بان تشبيه القران بالماء انما يصح لو صح اطلاقه على اي بعض كان مثل
الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرانا واجيب بان صحة التشبيه
لا يتوقف على صحة اطلاقه على اي بعض منه مثل المشبه به بل على ما يصدق عليه المعنى
الذي وضع القران بازائه وهو ما ذكرناه ومنهم من فسر القران بالمعنى اللغوي
اعني المتلو او المجموع وهو بهذا التفسير يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال
المذكور لا يرد عليه . بالاعتبارين اي يصدق عليها انها قرآن باعتبار وجود
مفهومه فيها وانها داخلة فيه باعتبار انها جزء للجملة التي وجد فيها مفهومه
على انا نقول جواب آخر يتعلق بمنع الكبرى ايضا اي لا نسلم عدم صدق اسم الكل
على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يشارك اللفظ بينهما لفظا واما على تقدير
وجود المشاركة اللفظية بان يكون القران موضوعا لكل بعض وللمجموع المتخصص وضعا
آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران والمراد بالقران المجموع من حيث
هو بقرينة ذكر البعض ولا ينافي ذلك صحة اطلاق القران عليها بوضع آخر فجاز
اشتراك اللفظ بين الكل والجزء على سبيل الحقيقة جوازه ثم كون القران مشتركا
معنويا بين الكل والجزء لما كان اظهر واقوى من كونه مشتركا لفظيا بينهما لفظه
الوضع في الاول وكثرة استعماله بالنسبة الى الثاني ويكون الاشتراك اللفظي خلاف

الاصل بنى الجواب على الاشتراك المعنوى اولا وذكر الجواب المبنى على الاشتراك
اللفظى بعده على وجه يشعر بالتبعيه والحق ان الاشتراك وقع فى لغة العرب
لثبوت العين للباصرة والذهب والقرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض
والاسود وغير ذلك مما يظهر بالتصفح فى كتب اللغة وقد خالف شرذمة بالكسر
القليل من الناس وهم يقولون كل ما يدعى اشتراكه بحسب اللفظ فهو اما مشترك
معنوى او موضوع لواحد ثم خفى موضع الحقيقة لخفاء قرينة المجاز ثم شاعا جميعا
وانت تعلم ان تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لذاك وتردد
الذهن عند سماعه يدفع هذا الاحتمال البعيد وهو شاذ ضعيف اى نادر ساقط
عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وهو مع ذلك
ضعيف لما ذكر ولضعف شبهتهم مشبهتهم حيث قالوا لو وقع لاختل المقصود من
الوضع وهو الافهام واللازم بط اما الملازمة فلان الفهم لا يحصل مع الاشتراك
لتساوى الجميع والجواب منع الملازمة لانه لا اختلال مع القرينة والتطويل ليس بلا — المشترك الاصم
فائدة او قد يقصد افهام شخص دون غيره ولان الاجمال فى المعنى قد يقصد من اللفظ
كالتفصيل لغرض من الاغراض لا يلتفت اليه لانه اذا كان مخالفا لاهل اللغة
وجمهور الاصوليين وليس له ما يتمسك به فالاعراض عنه حرى ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى واحد لا بد من تحرير محل النزاع فنقول المشترك
فى اطلاقه على معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذلك ولا نزاع فى صحته

وفى كونه

فى المشترك

وفى كونه حقيقة الثانى ان يطلق اطلاقا واحدا على المجموع من حيث المجموع بان يكون
المجموع مناط الحكم ولا نزاع فى امتناعه حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجدت شرايط
اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على هذا وعلى ذاك بان يكون كل
واحد من هذا وذاك مناط الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذى قبله
هو الفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى والنسبة بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان يكون
لكل واحد منهما حكم لا يوجد للاخر مع جواز اشتراكهما ايضا الرابع ان يطلق ويراد به المسمى
وهذا ايضا لا كلام فى صحته اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا المراد
بامكان الجمع صحة ارادتهما فى اطلاق واحد وان كانا متضادين مثل رايت الجون
والقرء من صفات النسا واما اذا لم يصح ارادتهما مثل افعل للايجاب والتهديد
وهذا الفرس جون فلا يجوز اتفاقا فجوزه قوم مطلقا اى سواء كان مفردا او
تثنية او جمعا وسواء كان فى الاثبات او فى النفى وتفصيل الاحتمالات ان المشترك
اما مفرد او مثنى وعلى التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه اولا وعلى التقادير
اما ان يستعمل فى الاثبات او فى النفى وفى الكل خلاف الا فى صورة عدم امكان الجمع فانه
لا يجوز اتفاقا وجوزه فى التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين على الباصرة
والذهب قيل عينان واذا اريد اطلاقها عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون
وزاد بعض هؤلاء الخ يعنى زاد بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله فى الجميع
حقيقة وهو الشافعى انه ظاهر فى الجميع عند تجرده عن القراين فيجب على السامع حمله

عليه والفرق بينه وبين غيره بعد اشتراكهما فى صحة الاستعمال فيه حقيقة من وجهين
احدهما وجوب حمله عليه عنده وعدمه عند غيره وثانيهما كون المشترك مجملا
عند غيره على تقدير التجرد ومبينا عنده لانه عام ولهذا قيل العام عنده قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لنا على الجواز الخ حاصله ان المقتضى
لجواز استعماله فيهما وهو الوضع موجود والمانع منه وهو ما يتمسك به المانعون
مفقود لما سنبينه من بطلانه فالمقتضى متحقق وفيه نظر لان عدم المانع المخصوص
لا يستلزم عدم المانع مطلقا على ان القائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ يجوز
ان يكون مشروطا بعدم وجود معنى مساو له ودفعه مشكل ولكونه مجازا
فى المفرد يتبادر الواحد الى الذهن ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده ولهذا وحده
على ان يكون الوحدة قيد الموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر من علامة
الحقيقة واذا استعمل فى الجميع واريد منه هذا وهذا مسلوبا عنهما الوحدة كان مجازا
من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل واحد منهما لا بشرط
الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة وعدمها من الاستعمال لا المستعمل فيه فيستعمل
تارة فى هذا وحده وتارة فى هذا وحده واخرى فيهما معا والتفاوت انما هو فى الا
ستعمال لا فى المستعمل فيه فكما ان فى حال الانفراد حقيقة كذلك فهو فى حال الاجتماع
ودعوى التبادر ممنوعة فان كل من يدعى جواز ارادة الجمع او وجوبها عند الاطلاق
لا يسلم ذلك بل الاخير يدعى تبادر الجميع لكن وجود العلاقة المصححة الخ القائل

ان يقول

فى المشترك

ان يقول جواز استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين ثم وجود العلاقة مجوز
للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازى آخر مساو للاول فان قلت محل النزاع
الخ لما كان قول المص فيفتقر ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين احدهما ان المراد
منه مجموعهما من حيث المجموع بان يكون ذلك المجموع مناط الحكم وح فقوله علاقة
الكل والجزء محمول على ان المراد هو الكل والمعنى الاصلى هو الجزء وعلى ان يكون
الموضوع للجزء مستعملا فى الكل وثانيهما ان المراد منه كل واحد منهما مع اسقاط
قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم دون المجموع فالمراد بعلاقة
الكل والجزء ح ان الموضوع للكل اعنى هذا وحده مستعمل وهذا وحده فى الجزء
اعنى هذا وهذا باسقاط الوحدة والسائل حمل قوله على الاحتمال الاول
وغفل عن الثانى واعترض عليه بوجهين الاول ان اطلاقه على المجموع من حيث
هو ليس بمحل النزاع بل محل النزاع استعماله فى كل واحد منهما والثانى بعد
التسليم ان استعمال الجزء فى الكل بشروط مذكوره ولا يوجد شيء منها فيما نحن فيه
اجاب عنه المص بحمل كلامه على الاحتمال الثانى وح لا يرد عليه شيء من الوجهين
اما الاول فظاهر واما الثانى فلان اطلاق الكل على الجزء غير مشروط بتلك
الشروط فانتفاؤها فيما نحن فيه لا يقدح فى صحة ذلك الاطلاق انهما
فى قوة تكرير المفرد بالعطف فان قولك جاءنى الزيدان بمنزلة قولك جاءنى
زيد وزيد ولما كان هنا مظنة ان يقال انهما ليسا فى تلك القوة اذ كل مفرد

في سورة التكرير بالعطف له معنى مغاير للاخر ولا يكفي فيهما مجرد الاتفاق في
اللفظ بل لا بد من الاتفاق في المعنى ايض ولذا تاولوا الزيدين بالمسمى بزيد فلا
يصح اطلاقه على زيد دون ذلك التاويل على الجمع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف
اجاب عنه بقوله والظاهر الى ان قال ضبهي بان اعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية
والجمع مختلف فيه والمانع مستظهر ودعوى الظهور لا ينفع فكذا اما هو في قوته
لا نسلم ان كونها في حكم مستلزم لاتحادهما في جميع الاحكام الا ترى انه يصح قولنا
جاءني القوم الا زيدا ولا يصح جاءني زيد وعمرو وبكر الى اخر فراد القوم الا زيدا مع
ان الاول في حكم الثاني فيلزم من ارادتها لهما على سبيل البدلية توضيحه
انه يلزم من ارادتها لهما على سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما خاصة او من ارادته
لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب
انه مناقشة لفظية لان حاصل استدلالكم انه لا يطلق على الجميع مع قيد الانفراد
ونحن لا ننكره ونهاية مقصدنا انه يطلق عليه مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه
بهذا والاصوب ان يمنع الشرطية الاولى على تقدير كون الانفراد قيد المستعمل
فيه والثانية على تقدير كونه قيد الاستعمال فتامل وغاية ما يمكن ان
يقال اي غاية ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده
هذا وحده فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهوميه
فرجع النزاع بيننا وبينه الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال

اصل

في المشترك

اصل الاستعمال فانه ايض معروف به والامر في ذلك هين وانت تعلم ان بناء
هذا الجواب على ان الانفراد قيد الموضوع له واما على تقدير كونه قيد الاستعمال فا
الجواب منع الشرطية الثانية متعددان في التعقيب لان تثنية الاسم في
قوة تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار
يجوز تعدد مدلوليهما بعدة التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا لا صريحا
ولا تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذا اذا اردنا متعددا من المشترك جاز
ان نطلق عليه مثنى او مجموعا لا مفردة فان افاد المفرد التعدد افاده في الا
فلا اي فان افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا للكثرة اما حقيقة
كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على المسمى به فيجوز ان يثنى ويجمع ويراد
فردان او افراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا حقيقة ولا تاويلا
كزيد اذا تاول بالمسمى به فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق
في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ وح اما ان ياول المشترك او لا ثم مثنى ويجمع
ويراد مدلولاته اولا باول فعلى الاول خرج عما نحن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا
وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد
فلا يفيد التثنية الخ والجمع يستلزمان التعدد فيعبر عن انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم وذلك باب من البلاغة وفيه نظر يعلم مما قلناه وهو ان الظ
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات وفيه ايضا ما عرفت والحق

يعلم مما قلناه وهو ان الظ
اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات وفيه ايضا

ان لا يجوز ولا يمكن ان يكون نفس التثنية والجمع

ان يقال لما كان المدعى مركبا من امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند المص
وثانيهما عدمه في المفرد مطلقا وهو ليس بحق عنده وكان المجيب قصد منع الاول
اشار المص بهذا القول الى ان الجواب الاول ليس لسديد لما مر ان النظر المذكور
يدفعه والى ان الحق في الجواب منع الجزء الثاني من المدعى تقريبه ان التعدد و
ان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعني استعمال المشترك في مفهوميه وهو منتف
في المفرد لكن فيه مجوز اخر له وهو العلاقة المذكوره المجوزة لاستعماله فيهما مجازا
وفيه بحث ما عرفته انه اذا كانت العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا لاستعماله
فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصلح لذلك لظهور انه يلزم اجتماع
النقيضين كما مر في دليل المانعين فليتامل وجوابه ان النفي الخ ان قلت
المشترك في الاثبات عند الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على
سبيل البدلية ونفي ذلك انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا بنفي واحد معين قلنا ان
اردت بواحد لا بعينه هنا المفهوم الكلي فهو ممنوع وان اردت به انه بواحد
من المعنيين وهو غير معلوم عند المخاطب فاللازم هو نفي ذلك الواحد الا ان
المنفي ايض غير معلوم عنده لانه يجوز ان يكون هذا او ذاك وهذا لا يقتضي ارادة
الجميع واما فيما عداه اي واما فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى
جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه وان كان دليله هذا مدخولا كما عرفت
وثانيهما ان الاولى الخ قريب من هذا الجواب ما قيل من ان حرف العطف لا تقع

التكرار

في استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز

التكرار بمثابة العامل مع بكون التقدير يسجد له من في السموات ويسجد له من في
الارض وهكذا فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس مما نحن فيه
واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل سلمنا لكن بمثابته بعينه
لكونه قرينة له وح يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض المحققين بان
كونه بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة خصوصا مكا به واما كونه بمثابته فان اريد
بعينه لفظا فمسلم ولا يضره ومعنى فممنوع ثم انه منقوض بقولهم العين باصرة وفوارة
ولذا وكنا نحن بما عندنا البيت يريد كل منا راض بما اتاه وقسم لنا لانا نتابع تحاسد
والاراء مع ذلك مختلفة لا يتفق على امر والقصد فيما اخبر اظهار التعجب من حالهم
كذا في شرح الابيات اي نحن بما عندنا راضون لما كان المذكور وهو راض لا يصلح ان يكون
خبرا عن المتكلم والمخاطب جميعا قدر خبرا الاول على وفقه وجعله خبرا عن الثاني لكونه
موافقا له في الافراد ومنهم من زعم ان المذكور خبر عن الاول لكونه ضمير معظم وهو
بعيد اذ لا يحسن الاخبار في نحوه الا بالجميع حقيقة ومجاز باعتبارين حقيقة باعتبار
دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار
دلالته على غيره ولا قدح في ذلك كما ان اللفظ مطابقة وتضمن باعتبارين ولما لازم
صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال والاولى ان يقول ولا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم او صدق احد المتعاندين مع الاخر وكلاهما محال وجعلوا هذا
وجه الفرق بين المجاز والكناية قالوا انهما يشتركان في انهما مستعملان في غير

الموضوع له ويفترقان فى ان فى المجاز قرينة مانعة من ارادته بخلاف الكناية واحتجوا
فى انه مجاز الخ اى احتجوا فى انه مجاز فيهما بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد منهما
مناط الحكم استعمال فى غير ما وضع له اولا لان المعنى المجازى لم يكن داخلا فى ارادة
الموضوع له مفردا لان الانفراد ينافيه وهو لان داخلا فيها كدخول ثوب فى كل
رجل اذا كان الكل افراديا وما هذا الا بحذف الانفراد الذى هو جزء للموضوع له
الاصلى ولا خفاء فى انه بدون هذا القيد معنا مجازى فكان اللفظ مجازا فى كل واحد
منهما وبهذا التقرير يندفع ما يورده على هذه الحجة بان فيها مصادرة بجعل
النزاع فتامل جواب المانعين عن حجة المجاز ظاهر بعد ما قررده فى وجه
الثانى وهو ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فكيف يجمع
معها وحاصله منع قوله وليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة مستندا
بهذا السند اقول والذى يخطر ببالى ان من قال بالمنع لا يقول بان المجاز بهذا المعنى يجامع
الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل فى غير موضوعه ولم يكن قرينة مانعة
من ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب البيان والامر فى اطلاق المجاز
على هذا هين وعلى هذا هم يقولون اذا كان هناك قرينة لاستعمال اللفظ فى اللازم
ولم يكن قرينة مانعة من ارادة الملزوم اعنى المعنى الحقيقى جاز حمله عليهما لعدم
المنافاة بين ارادتيهما وح فالمناقشة بين الفريقين لفظية منافاتها
الوحدة الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقى مرادا وحده وغير مراد وحده

في الأوامر

وهو مع اتجه القول بالجواز فيه نظر لان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
ايضا ممنوع سيما اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة
فانه يجب حمله عليه بمجرد وجود العلاقة لتبين مسلما تاما لجواز الارادة لا نه يجوز
ان يكون تسببيته مشروطة بعدم المانع كما مر وحيث كان المعتبر فى استعمال
المشترك الخ قد عرفت منع ذلك سابقا قوله فى الموضوعين اى فى استعمال المشترك
فى مفهوميه وفى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى على الاعتبار الاخير وهو
اعتبار المفهوم مع قيد الوحدة لفظيا قد ذكرنا وجهه فلا نعيده البحث الاول
فى الاوامر قدم الامر على النهى لتقدم متعلقه على متعلق النهى وتعلق النهى اياه فى التحقيق
قوله صيغة افعل وهى يستعمل فى خمسة عشر معنا الاول الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثانى
الندب النحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس فى تركها عقاب
كانت مندوبة الثالث الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع التهديد نحو اعملوا ما شئتم
ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد
نحو فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية
لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد
لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد فى المداينة ولا يزيد بفعله
السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله فان الامتنان مما رزقكم الله بامر لا يدل
على الامتنان عليهم السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام امنين فان ضم السلام

والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام الثامن التسخير نحو كونوا قردة خاسئين
لان مخاطبتهم بذلك فى معرض تذليلهم التاسع التعجيز نحو فاتوا بسورة تعجيزهم
بطلب المعارضة من الاتيان بمثله العاشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم
الحادى عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية فى عدم النفع
بين الصبر وعدمه الثانى عشر الدعا نحو اللهم اغفر لى التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى
فان الكلام لما على الطويل مستحيل الانجلاء يتمنى انجلاءه الرابع عشر الاحتقار نحو
بل القوا ما انتم ملقون لقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة الخامس عشر التكوين وهو
الايجاد نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع
هذه المعانى لان خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد
تلك الصيغة بل من القراين والنزاع انما وقع فى الاربعة الاول فقيل للاول وقيل
للاصل وقيل الثانى وقيل مشتركة بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل
مشتركة بين تلك الاربعة فهذه مذاهب ثمانية اشار اليها المص وفى معناها
مثل ليفعل زيد وصه ونزال حقيقة فى الوجوب انما لم يقل والامر للوجوب
مع انه اخصر لان الاوامر فى الاغلب وردت بصيغة افعل ونحوها واما نحو امرت
بكذا وانهم مامورون بكذا فنادر وقيل فى الطلب اطلاقه على الوجوب والندب
من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم ومن باب المجاز ان كان من حيث
الخصوص وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول انكره المحققون

في الاوامر

من الشيعة فنسبته الى الخ ايا اليهم افتراء عد عاصيا العصيان يطلق
تارة على ترك المامور به كما فى قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت مقتضاه واخرى
على ما يستحق به الذم والعقوبة ولما كان ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على الوجوب
بخلاف الثانى فسره بقوله عاصيا بقوله وذمه تصريحا لما هو المقصود واخراجا
لغيره ثم لما كان ترتب الذم على مجرد تركه مطلقا وان كان مقرونا بغيره من القراين
قيد المذكور بقوله معللين لاخراج ذلك الاحتمال ايضا وحاصل البرهان ان مجرد ترك
المامور به مما يترتب عليه الذم والعقوبة ولا خفاء فى دلالته على وجوبه دلالة لتمه على وجوب
دلالة الاثر على المؤثر وعلى هذا فقوله وهو معنى الوجوب محمول على المبالغة اذ اللزوم
بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب بل مسبب عنه فاطلق عليه انه عين السبب ادعاء
لكمال السبب فى السببية وذلك فن من البلاغة لا يقال لمنع المقدمة القايلة
بان ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل
على ان الامر للوجوب حقيقة لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم
حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا فليس الا بمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول
الذم عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان ودعوى البداهة فى مقام المنع
اما السكوت او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل بانا نم ان حكمهم بالعصيان
لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد لسيده
وهذا ليس بشيء لان ذلك الايجاب فيما اوجب السيد عليه لا مطلقا بل ليل ان الترك

فيما خيره فيه وفيهما وجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الطرف الآخر فليقدر كذلك اشارة الى انتفاء القرائن اى فليقدر انتفاء القرائن لو كانت فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها عرفا نصب اما ان يكون تمييزا لنسبة الشهادة الى الوجدان او مفعولا مطلقا اى شهادة عرف وبضميمة اصالة عدم النقل لما كان المطلوب ان الامر فى اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور انما يفيد انه فى عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهى ان الاصل عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوى الى العرفى فعلى هذا كانت فى اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها ما منعك ان لا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب على وجهين الاول ان لا زائدة كما فى الكشاف والثانى ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة ما اذ بين الصارف عن الفعل والداعى الى تركه نوع تعلق كما فى المفتاح والمراد بالامر اسجدوا دون المركب من انه فع هذا التفسير ما قيل من ان هذا الدليل انما يدل على ان مفهوم الوجوب لا مفهوم صيغة افعل والنزاع انما هو فيه ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب الخ يعنى لولا ان صيغة اسجدوا للوجوب فقط لما كان الانكار والاعتراض على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبه على ولذا تركته وفيه نظر لانا لا نم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار ومما يؤيده ان ما سوى ال عن حقيقة ما يقتضى تركه ولما كان السؤال ههنا ليس على

حقيقة

حقيقة وجب حمله على انكار جعل ذلك سببا للترك ولا شبهة فى استحقاق الذم لاجل ترك المندوبات بسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نسلم ان الانكار لمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القرائن او بخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول ان ذلك دل على كون صيغة افعل للوجوب فى الجملة ولا يدل على ان كلها كذلك وهو المط ولئن سلمنا فنقول كانت الصيغة فى عرف اهل ذلك العصر للوجوب لا فى اللغة وقد يجاب عن الثانى بان الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هى من غير نظر الى امر خارج عنها كالقرائن وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثانى فيعلم من سوق الاية وعن الثالث بان لا قائل بالفصل فاذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان الاصل عدم النقل ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الفتنة هى الضلالة وقيل الافة فى النفس والمال والولد وقيل تسلط الجائر وقيل الختم فى القلوب وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلوب وعدم تاثرها بالمعارف وفسر العذاب بعذاب يوم القيمة هدد سبحانه مخالف الامر بعقابه باصابة الفتنة او العذاب قيل هذا الاستدلال مبنى على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فهدد من لا يخالف مخالف الامر لا من يخالف الامر واجيب بان النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول فوجب حمل كلام الله تعالى على ما هو اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول

مفعوله واجيب بان الضمير لو كان لعاد الى المتسللين فيصير معناه ح فليحذر الذين يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يامروا بحذر غيرهم بالحذر عن انفسهم على انه يبقى ان تصيبهم فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل فليكن مفعولا للحذر او للمخالفة لا سبيل اليه اجتماعهما مصروف للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة والتهديد دليل الوجوب يعنى تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب فان قيل منع لقوله هذا الخ تقريره ان الاية دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوبه لم يجب الحذر فلم يتحقق التهديد قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا الامر اعنى فليحذر للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب ووروده فى معرض الوعيد فدل على التهديد فان قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف على كون هذا الامر للايجاب وكون هذا الامر للايجاب يتوقف على كون الامر المطلق للايجاب فيدور قلنا كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة يتوقف على كون هذا الامر مستعملا فى الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون ايجاب هذا الامر مستفادا من القرينة وهذا القدر كاف هنا ومع التنزل اى مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حين مخالفة الامر وبهذا

القدر

القدر يتم مطلوبنا اعنى كون الامر المطلق للوجوب سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر من سقوط الجدار الغير المائل وعن افتراس اسد فى موضع لا اسد فيه وكانها تاييد لما ذكر من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض عنه قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما ذكره الشيخ الرضى ان اسم الجنس اذا استعمل ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو فى الظاهر مستغرق للجنس اخذا من استقراء كلامهم وفى هذا المقام نظر لان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدرى والامر فى الاية محمول على ما يطلق عليه من الصيغ لئلا يرد عليه ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع انما هو فى صيغة افعل لا مفهوم امر على ان الاطلاق كاف فى المطلوب وهو ان الامر مطلقا للوجوب خاصة لم يحسن الذم اذ كان للمخاطب ان يقول لما كان الامر لغير الوجوب ايضا حملته على هذا وتركت مقتضاه فلا استحق الذم والدليل وبهذا اندفع ما قيل من انه لزم من هذا الدليل كون الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة فى غيره ولا حاجة الى ان يقال لان الاصل عدم الاشتراك ذمهم على مخالفتهم الامر الذم مستفاد من سياق الكلام اذ ليس المقصود منه ان يكون الاخبار بعدم الركوع بل المقصود ذمهم على ترك الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب لم يتوجه الذم لعدم وجود مقتضيه لا يقال انه ثبت الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك لا يكون الا بعد الوجوب وهو دور لانا نقول انما اثبتنا العلم

كان

بالوجوب بالذم لا الوجوب بنفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور فان الاول
جاز ان يستحق الح اقول للمتعرض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع بل الذم والويل
كلاهما بسبب التكذيب وعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضى كون الامر للوجوب لان
التكذيب للندب ايض يوجب الذم نعم لو ثبت ان اركعوا للوجوب تم ما ذكره واما قوله
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة فسلم ولكن لا ينفعه لانه
لم يثبت وجوب المتنازع فيه بعد وان اراد بها الفروع مطلقا ممنوع وح فالاولى
ان يكتفى فى الجواب عن هذه الاعتراض بما يجى من الجواب عن الاعتراض الثانى فانه يدفع كليهما
كما ستعرفه وعن الثانى بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر اى رتب الذم على مجرد
مخالفة مدلول هذه الصيغة اعنى اركعوا من حيث هى من غير ملاحظة خصوص المادة والامور
الخارجة فدل ذلك على ان المعتبر فى الذم مجرد مخالفة لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بخصوص
هذا الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم على مجرد مخالفة وكذلك
ثبت انه ليس لغير الوجوب ايض والا لم يعقب الذم ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره
ايض حملته عليه فتركته كما مر ودالاتيان بالمامور به الى مشيتنا فكانه عليه
السلم قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه وهو معنى الندب ضرورة ان الواجب
غير مفوض الى اختيارنا وهو معنى الوجوب ضرورة ان الندب يجوز تركه مع الا
ستطاعة ايض فهذا فى الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم دليلهم لما دل
على مدعاهم اعنى كون الصيغة للندب لان المباح ايض بمشيتنا وفيه نظر لانا

لانم ان صيغة

لانم ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك بل لطلب الفعل على الجهة
الاستعلاء مع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق فى السؤال ولو سلم فلانم ان السائل استعمل
الصيغة فيه بل انما استعملها فى الطلب المقارن للتضرع والخضوع فقط كيف ولو
كانت موضوعة لما ذكرت وقد استعملها السائل فيها على انه كان استعمالها على
سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعانى بان استعمالها فى السؤال والدعاء على سبيل المجاز
ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا بان صيغة افعل تستعمل فى خمسة عشر معنى وعدوا
من جملة ذلك الوجوب والسؤال فجعل السؤال قسيما للوجوب يشعر بانها ليست فى
السؤال للوجوب للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب
والمجاز وان كان مخالفا للاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين
والنقل بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة
لاحتياجه الى مقدمات اكثر ولان لزم الاشتراك المخالف للاصل لاحتياجه الى تعدد
الوضع والى قرينتين قرينة هذا وقرينة ذاك والى الاخلال بالتفاهم وقتاما والى
شئ مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا اطلق
على احدهما وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو فى غاية البعد عن المراد المرجوح
بالنسبة الى المجاز لان المجاز اغلب واكثر فى العرف واللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى
وابن متويه وقال اكثر اللغات مجازات والكثرة دليل الرجحان على ان المجاز لازم
بتقدير وضعه للقدر المشترك قال رحمه الله فى الحاشية هذا الحكم اعنى كون استعمال اللفظ

الموضوع للمعنى الكلى فى خصوص الجزئى مجازا واقع عند من لا يقول بان الكلى الطبيعى موجود
بغير وجود افراده واما على هذا القول وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية
يتضمن نفى صلاحية اللفظ حينئذ للاستعمال للدلالة على غير المفرد المخصوص من افراد
الماهية وظاهر ان هذا النفى معنى زايد على ما وضع له اللفظ واريد معه فيصير مجازا
انتهى انت تعلم ان هذه العلاوة انما تدل على المستلزم الحمل المفسرة فى وضعه لاحدهما اصل
التجوز فى الاخر اما لو جعلنا اختصاص ... استعماله فى ذلك الاخر فالتجوز فلا الظهور ان
اللفظ متى وضع للقدر المشترك يجوز استعماله فى كل واحد من افراده بطريق الحقيقة
وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من
القرينة وح فقوله او لاحدهما فقط لزم المجاز فى الاخر دائما والحاصل ان معناه ليس
الغرض من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه انها
لازمة بل اكثر على هذا التقدير بل الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيهما
وربما توهم نشاوها قال فى الحاشية التوهم الذى حكيناه سمعناه بعض من معاصرينا
ومن مشايخنا لان الاستعمال فى القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة قال
فى الحاشية هذا اشاره الى جملة توهم من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه
فاما ان لا يريد المنع منه او يريده الاول هو الندب والثانى هو الوجوب وانما يتصور ارادة
الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان العرف فى مباحث الامر على اوامر الشارع فرض
الاستعمال فى القدر المشترك غير معقول وتامل على انها مشتركة لغة او مشتركة

معناه لزم المجاز و

بين الوجوب

بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى
الحقيقة هذا الحكم اعنى كون الامر فى القران والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة
لا ينافى ما سيصرح به من ان الامر عند الشارع حقيقة فى الوجوب فقط لان كون الندب
معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافى كونه معنى حقيقيا باعتبار وضع اللغة فالمراد بالحقيقة الحقيقة ح
اللغوية بحمل الصحابة فهو ممنوع وان اراد بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما فى
الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ... حجة اصلا لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم
الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا من القراين او منوطا باجتهادهم فلا يصير
حجة على غيرهم وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك فيه نظر لان العادة قد جرت
فى باب المناظرة بذكر حجتهم ومستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها
لوصل الينا البنا وقد بينا فى مواضع من كتابنا ان اجماعنا حجة هذا حق ان اراد به
الاجماع الحقيقى ولكن تحققه فيما نحن فيه مم وممنوع ان اراد به الاجماع السكوتى
لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين لوجود امارات من جملتها عدم تبادر الغير
وقد عرفت ان الوجوب متبادر الى الفهم وكونه خيرا من الاشتراك وجه اخر لترجيح
مجازيته فى الندب مع قطع النظر عن وجود امارات المجاز بعوان الامر حقيقة فى الوجوب
بالاتفاق فلابد من ان يكون مجازا فى الندب والا لزم الاشتراك والمجاز خير
منه فوجب ترجيحه او بما اشبه هذا من علامة للحقيقة والمجاز مثل عراء
اللفظ عن القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من علامة الحقيقة والثانى

من علامة المجاز فلا ابرى ان استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى لا يدل
على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت المذكور ولا يذهب عليك الخ اقول اراد
السيد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن قراين الوجوب والندب على الوجوب
والندب على الوجوب لو صح ان الاوامر القرانية والنبوية منها محمول على الوجوب بلا نزاع
ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهرا والسيد جعل الثالث مورد
الحمل المذكور فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب
فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر بعضهم بعضا
فى مسائل مختلفة ولم يرد ان الاوامر القرانية والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب
حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك اورد عليه سوى المنافاة المذكورة
ان هذا لا يصح بنفسه لان كثيرا من الاوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا
وكان قوله فتامل اشاره الى ما ذكرنا لشئ من المعانى التى ذهب اليها ارباب
المذاهب السبعة وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم وهو مطلوب فى هذه المسئلة لانها
علمية لا يكفى فيها الظن والظهور ان المسئلة لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات الالفاظ الظن م
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفى فيها
ويكفى فى اثبات مدلولاتها الظن والظهور والا لتعذر العمل باكثر الظواهر او التواتر
قيل عليه الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل لا يحسن تجويز كونه متواترا لان التواتر لا يسمى
دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا واجيب بان المراد بالدليل ما يصير
سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا فيشمل التواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب

اما الفم

فى الاوامر

اما الفم هذا القيد لئلا يقال لا يجب فى التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز ان
يحصل التواتر لقوم دون اخرين لانه مثل التقييد لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم
وجهدهم فى طلبه فصح قوله لكان الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع
المذكور ويمكن ايضا نفى احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب
عن هذا الاستدلال بان ما ذكرتم لازم عليكم فى القول بالوقف ايضا فان
العقل لا يقتضيه والنقل القطعى غير متحقق فيه بعين ما ذكرتم والاتفاق على الظنى
لا يفيد وهذا الجواب ليس بشئ لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشئ حتى
يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه فان التوقف
عند عدم الدليل من مقتضيات العقل والجواب منع الحصر الخ منع حصر ثبوته
بالعقل والنقل فان ههنا قسما اخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التى قدمناها
من العرف والايات الدالة من جهة الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب
ولا خفاء فى ان مرجع ذلك الى النقل الا انه لما لم يكن من مقتضى صريحه توجه منع الحصر
قيل الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه فى صورة نقل الاحاد ولو بنى
الجواب على منع كون الظن لا يكفى فى مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق
الى اختيار الشق الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخ عن زيادة مؤنة اقول غرضه
من ارتكاب هذه المؤنة الزائدة ان يبنى الجواب على امر مطابق للواقع فان اختيار
الاحاد ومنع عدم كفاية الظن فى مدلولات الالفاظ وان كان كافيا فى دفع الدليل

لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على ان الامر موضوع للوجوب مثلا
هذا والذى يظهر من كلام بعض الافاضل ان ذلك القسم الاخير مركب من نقلى وعقلى
مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك الامر وحكمنا بان الذم على مجرد تركه لا يحسن
الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب من مقدمتين
احديهما نقلية والاخرى عقلية ويرد عليه ان هذا النقلى اما احاد او متواتر فيعود
السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان
يكون ذلك العقلى نظريا ومرجعها اى مرجع تلك الادلة اى تتبع موارد استعمال
صيغة افعل والامارات الدالة على المعنى المقصود بها يعنى الوجوب عند اطلاق هذه
الصيغة والحاصل ان تتبع موارد استعمالها يدل على ان المقصود بها هو الوجوب قيل
وفى قوله والامارات اشاره الى ان ما ثبت به الوضع لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم
بل قيل يكتفى بالظن واورد عليه بانه لا اشاره فيه الى ذلك اذ الامارات قد يحصل
من اجتماعها العلم وان كان كل واحد منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد فى المتواتر
حجة من قال بالاشتراك حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب
والندب والاباحة استعمالها فيها والظاهر من الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل
ولا دليل فلا عدول والجواب ان الدليل على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر
عند اطلاق الامر والتبادر من علامات الحقيقة ومجرد استعماله فى الندب والاباحة
لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود اماراته وهو تبادر الغير وكونه خيرا

من الاشتراك

من الاشتراك مشتركة بين الامور الاربعة اى مشتركة لفظية بين الوجوب و
الندب والاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك المعنوى ههنا لانتفاء القدر المشترك
بينها فى احتجاج من قال بالاشتراك اى بالاشتراك اللفظى بين الوجوب والندب
وهو احتجاج السيد فائدة يستفاد منه اعلم ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها
ويتغير حالها فتصير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر استعمال المجاز فى العرف فيلحق
بالحقايق ومن ذلك ان اجراء الالفاظ على غير معانيها الاصلية ليس بواجب وانما هو
بحسب الاعتياد واذا صح هذا فنقول اذا بلغ المجاز فى كثرة الاستعمال حدا صارت
الحقيقة معه مهجورة صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق
وان لم يبلغ هذا الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها عند الاطلاق بلا
نزاع وان ساواها او عليها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع الحقيقة تبع الحقيقة
والغلبة تبع المجاز والحق التوقف فى مثله ان وقع فى الكتاب والسنة الى ان يجئ
تفسيره من اهل الذكر عليهم السلام صيغة الامر بمجردها اى عارية عن قراين المرة
والتكرار فانما تدل على طلب الماهية اى الماهية المطلقة المعراة عن الخصوصيات فهو
من حيث هى مام ملحوظة لا بشرط مدلول تلك الصيغة افعل ابو الحسن لشرط الاسكان
كما قاله الامدى فلم يدروا لايهما هى الاولى لا يها هى اى فلم يدروا هى موضوعة
للمرة او للتكرار او للقدر المشترك واعلم ان ههنا مذهبا خامسا نسب العلامة فى س
الى المرتضى وهو ظاهر كلامه فى الذريعة وهو القول بالاشتراك اللفظى بينها ودليله

حسن الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو يدل على الاشتراك اذ لو كان لاحدهما
او لاعم يحقيقهما التبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها فيهما وظاهر الاستعمال هو
الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن عن افراد المتواطى فانه اذا قيل اعتق
رقبة حسن ان يقال امؤمنة ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال اعم فلا يدل على احدهما
واصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر
مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان يكون المراد
انهم لم يدروا هو موضوع لهذا او لذاك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اى هو
مشترك لفظي بينهما ولا ندرى ايها هو مراد المتكلم منها انتهى وقال قطب المحققين
ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك او لجلهم العلم بالواقع وعلى التقديرين فا
الصيغة المجردة لا يقتضى شيئا منهما على التعيين وهو المراد من الوقف انتهى اقول
هذا ليس بسديد لان دليلهم الاتى لا يناسب الاشتراك اصلا فيتامل لنا
ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل الخ اى المتبادر من صيغة افعل ونحوها
طلب ايجاد حقيقة الفعل اعنى المصدر الذى هو جزء مادى لهذه الصيغة والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقة مهية ان الجزئيات خارجة عن المهيات المشتركة و
اعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدها
او كلاهما لازمين لمهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لها اما التكرار فلان
المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للمهية ولا لوجودها واما المرة فلانها

وان كانت لازمة لوجودها اذ هى من ضروريات الوجود الا انها ليست لازمة لمهية
نفسها بدونها ولانها متحققة فى التكرار دون تحقق المرة وبالجملة عدم لزومه
فرد للمهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا الى بيان لا عدم اللزوم وعدم
الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع فان دلت عليهما بالالتزام
لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث ليس فيها ونحوها كالشدة والضعف
والالة وامثالها كذلك غير متناول العدد لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة
الزمان والمكان والالة اليه على السواء فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك
لا يدل على ذلك لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالامر بما اشارة الى دفع ما
هنا من ان حصول الامتثال بالمرة يدل على كون الصيغة لها وهو خلاف مدعاكم
فاجاب بان حصول الامتثال بالمرة ليس لكون الصيغة دالة عليها بخصوصها بل بواسطة
صدق الحقيقة المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال للقائلين بالمرة
مع جوابه وسيجئ صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بان ذكره هنا الغرض دفع السؤال
وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة وبتقرير اخر اشاره الى
ان فى هذا التقرير اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلهما ان الامر
لمجرد طلب مهية الفعل والوحدة والتكرار خارجان منها الا انه قاسمهما سابقا على المكان
والزمان فى عدم الدلالة وبين هنا انهما من صفات الفعل والموصوف لا دلالة عليه فالفرق
بين التقريرين من وجهين احدهما ما ذكرناه والثانى ان التقرير الاول يدل على ان

الصيغة لا دلالة لها عليهما وضعا واما التزاما فلا والثانى يدل على انه لا دلالة عليهما
اصلا وتنبيه على ان جعل هذا دليلا مستقلا على المطلوب كما فعله الحاجبى ليس له كثير فائدة
ثم انه لا خفاء فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى الفعل المعنى
المصدرى يرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار وان كانا وصفين للمعنى المصدرى لكن يجوز
ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للصفة والموصوف معا والى هذا اشار بقوله وما
يقال وثانيا ان الاصوليين اختلفوا فى ان المطلوب بامر المطلق هل هو نفس المهية ا
المطلقة او جزئى من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثانى ولا شك ان الجزئى هى الماهية
المقيدة بقيد الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح فى شرح المفصل بان اسم الجنس
موضوع للمهية مع قيد الوحدة المطلقة واطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس
فانه موضوع لنفس المهية واطلاقه على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحتمالات
كيف يصح منك دعوى التبادر تارة وعدم الخفاء اخرى ويمكن ان يجاب عن الاول
بان الامر يتقيد تارة بالوحدة واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار فدله
ذلك على انها ليسا بداخلين فى الموضوع له ورد بان يقال احدهما التاكيد والاخر صرفه عن
الظاهر الى خلافه واجاب بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس
وحمل اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف الظاهر وعن الثانى بان من قال المطلوب هو الجزئى
مراده ان المطلوب هو الطبيعة من حيث هى لكن لما لم يكن موجودة الا فى ضمن فرد ما
كان الفرد هو المطلوب بمقتضى العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث بان صاحب المفتاح

صرح فى بحث التعريف باللام ان الخلاف فى المصادر المنونة واما المصادر الغير المنونة
المستفادة من المشتقات فهى للطبيعة من حيث هى بلا خلاف فلا يدل على صفة
المضروب لان دلالة اللفظ على المعانى الثانوية انما هى لدلالة المعانى الاولية عليها وقد
عرفت بحكم المقدمة الاولى ان المعنى الاول لا يدل على الثانوى فاللفظ ايضا لا يدل عليه
وما يقال الخ حاصله ان افعل بحيث المادة يعنى المصدر لا يدل الا على الوحدة مثلا
لما ذكرت ولم لا يجوز الا ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو بتلك الهيئة موضوعا
للموصوف والصفة جميعا والنزاع انما وقع فى هذا لا فى الاول فيلزم التكرار فى المامور به
قيل لو دام ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفى احدهما دائما اثبات
الاخر دائما واجيب عنه اولا بان نقيض الكلام فى ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
فانه اذا انتفى احدهما ثبت الاخر قطعا وثانيا بان المراد بالضد الضد العام اعنى
الترك ومن المعلوم ان دوام الكف عن تلك الفعل انما يكون بذلك الفعل
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر كالاجماع والسنة والتقييد بعلة او شرط الى
غير ذلك لا بمجرد الامر وكلامنا فيه ومما يؤيد ذلك ان الصوم فى كل عام مرة والصلوة
فى كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان بمقتضى الامر نفسه لما كان كذلك
وهو باطل لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان النهى عند كثير من المحققين
منهم المرتضى كالامر فى عدم التكرار فلهم ان يمنعوا اصل قياسكم قيل ولو سلم ثبوت
اللغة بالقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه قياس مع الفارق

على الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس اقول هذا ليس بشيء لان العلة وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب في النهي هو طلب الكف على ما قيل فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما لتحقق الماهية المطلوبة فيه وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان للتكرار يعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون آخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فسادا من معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق وانه مع انه يوجب ذلك ان ينسخ الامر بكل تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم دفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ اذ الترك يجمع ويجامع كل فعل كترك الاكل والشرب والشتم والضرب فانها تجتمع وتجامع فعل الصلوة مثلا وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص يعني ان اراد بالضد في قول الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية المانعة للفعل المامور به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك ممنوع وسيجيء ان الامر بالشيء

غير مستلزم لها وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء على انه جزء لمدلول الامر والامر دال على المنع فيه وهو معنى النهي لكن نمنع على هذا التقدير وعلى التقديرين الاولين بعد تسليم كلية الكبرى والمراد بقول المجيب عن ضده الضد الخاص والضد العام بالمعنى الاول فانه في حكم الضد الخاص وفي حيز المنع ايضا وقوله او تخصيصه بالجر عطف على التسليم وقوله وارادة الترك منه اي من الضد العام احتراز من الضد العام بمعنى اخص لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضده وقد ظهر ان الجواب عن الضد الخاص والعام المقارن له اولا بمنع الصغرى وثانيا منهما وعن العام بمعنى الترك بمنع كلية الكبرى فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت ففهم الدوام من النهي الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو انعكس لزم الدور يقتضي المنع من السكون دائما اذ لو جاز السكون في الجملة لزم التناقض قطعا المنع من السكون فيها ضرورة ان ضد الحركة في ساعة تركها في تلك الساعة لا مطلقا ولو كان للتكرار لما عد لاول ولو كان للمهية او التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين كليهما والجواب انه انما عد ممتثلا لان الامر ... واجيب بان هذا الجواب لا يتاتى على راي القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار اظهر من دلالته على نفي المهية ويمكن لهم ان يجابوا بانه عد ممتثلا لان القرينة قد تدل على عدم التكرار ولو فلا نم الامتثال لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى فعل المامور به مرة

لكن الوجوب ليشهد بذلك قلنا انما نسب الامتثال اليها لا لانها من ضروريات الوجود لا لخصوصها من حيث هو او لدلالة القرينة على اعتبار خصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها قيل فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة فالتفرقة بانه اذا كان لطلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كان للمرة لم يكن كذلك محل بحث واجيب بان مرادهم بالمرة الواحدة لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة كما اشار اليه المص في تفصيل الذاهب على هذا الفعل في المرة الثانية ليس من افراد المرة بهذا المعنى فلو اتى به ثانية لما عد ممتثلا كمن كان عليه ركعتين فاتى بثلث ركعات فانه غير ممتثل قطعا بمثل ما مر في الاصل المتقدم اقول من انه لو ثبت اي كونه للمهية او للمرة او للتكرار يمنع الخلاف اي ممن يحتج بمجتهد كما مر وذلك كاف اي السبق والتبادر الذي يفيد الظن كاف في اثبات ما يماثله مما يقصد فيه تعيين مدلوله وقد عرفت وجه العدول عن اختيار الاحاد الى هذا القائل وجماعة منهم صاحب المفتاح ووافقهم في ذلك كل من قال بالتكرار ليحصل ما هو المط وهو استغراق الاوقات فيتوقف كما هو شان الالفاظ المشتركة عند الاطلاق منهم المحقق ومنهم ايضا مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والغزي وصاحب المنهاج لنا نظير تقدم بتوجه اليه هذا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نعيده مدلول الامر طلب حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة واجيب

عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة وبهذا اندفع ايضا ما احتج به صاحب المفتاح على الفورية حيث قال المتبادر الى الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام والاضطجاع مع طريان احدهما لطلب الشيء انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا حتى لو علم عدم الحاجة لم يفهم التعجيل ولما حسن عده في العصاة لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول العادة حاكمة بوجودها اي فالعصيان ممنوع اذا امرتك المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا كما مر فلا يرد ان البحث في الصيغة لا في لفظ الامر ولو لم يكن للفور لم يتوجه عليه الذم الملازمة ممنوعة لان قصد المخاطب بالترك في الموسع ايضا مما يوجب الذم سيما اذا كان ذلك القصد مقرونا بالتجبر والاستكبار كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير منه وعلى هذا كيف يتمشى منه ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا فيما تقدم ما يقوى هذا المنع فتذكر مقيد بوقت معين فليس بمطلق والنزاع انما هو فيه والدليل على التقييد الخ لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها من غير مهلة ولانه رتب الامر على الشرط والشرط قد يكون سببا وعلة للجزاء واما انتفاء اللازم فلانه ليس الخ قيل هذا ايض عائد الى التكليف المحال لان التاخير الى وقت معين لا يعلمه

اصلا لا يقاعم فيه وعموم الناهين عنهم ولا نزاع في امكانه اي امكان التصريح بجوازه
بان يقول افعل وتقيدت منك الفور مع ان الدليل على عدم شرع الناهين جار فيه بعينه وهذا
نقض اجمالي لو كان الناهين متعينا اي لو كان تاخير الفعل الى اخر زمن الامكان متعينا
ولم يجز الاتيان به على الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة وهو فعل
المامور به قال المهدي لا تم انه فعل المامور به فان دلالة الاية على وجوب المسارعة
الى سبب المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق فى والاقتضاء لا عموم له فلا
دلالة لها على المسارعة الى كل سبب المغفرة او يختص بما اتفق على وجوب تعجيله من
الافعال كالتوبة ونحوها ولا يعم كل فعل مامور به اقول ومما يدل على عدم عمومه ايضا ان
فعل المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب المسارعة اليه اتفاقا وانما يتحقق
المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور المحض ثم فان المسارعة والاستباق اعم من الفور
اذ الفور هو الاتيان بالمامور به عقيب الامر من غير مهلة وهما يتحققان في الموسع
بالاتيان بكل جزء بالنسبة الى ما بعده اللهم الا ان يقال ثبت وجوبهما ولم يقل احد
بوجودهما في غير الفور اتفاقا فثبت وجوبهما في ضمنه وهو المط قال بعض المحققين
هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفورية شرعا والكلام انما هو في دلالة
الصيغة عليه لغة فلا يتم التقريب واجاب عنه صاحب النقود بانه اذا ثبت ذلك شرعا
ثبت لغة لان الاصل عدم النقل لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق
قيل عدم تصورهما في المضيق ثم فان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من غير

فان كلا

ثم ان فلا منافات بينهما وبين المضيق فلا يتم ما ذكره لصرف الامر عن الوجوب والجواب انه يقال
لغة وعرفا لمن قيل له هم عند انفصام انه سارع او استبق والتواني لا يكون الا عند امكانه
وهو في المضيق غير ممكن والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة لان
مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضى المادة اعني
المسارعة والاستباق جواز تاخيره فيهما منافات وذلك غير جائز فتامل قال في
الحاشية وجه التامل ان حمل سارعوا على الندب مجاز ويمكن ان يكون بمعنى بادروا
دليلا للفورية فتعارض المجازات ولعل الاول ابع لاصالة عدم الفورية فتعارض
انتهى اقول لو لم يكن هذا القلب وجها ان مفاد صيغة الامر في الاية على تقدير
حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع لان هذا الدليل ظني والظن
انما لا يقتضي عدم جواز تاخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل وان كان مرجوحا
وهذا القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق لانهما يقتضيان جواز التاخير
مطلقا فلا منافات بين مفاد الصيغة ومقتضاها فليتامل انما يقصد الزمان
الحاضر لا يرد عليه ان كون كل خبر وكل منشي غير قاصد الا الحال ثم لعدم جريانه في نحو
قام زيد وسيقوم وهل قام مما قصد فيه الماضي والاستقبال لان الكلام في المجرد
عن القراين وتلك الامثلة مقترنة بها كالصيغة والسين ونحوهما نعم يرد عليه
اولا ان القول بان القائل قائم زيد غير قاصد الا اياه مبني على ان اسم الفاعل
لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو ممنوع وثانيا ان دلالة الاسمية على

الزمان صنعة قال الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق
فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك الثبوت فينبغي
ان يكون بالفعل وقال في موضع اخر موضع الاسم ان تثبت به الشيء للشيء من غير اقتضا
انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق
فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان اصلا ولو سلم فلا نسلم ان
الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد من القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال وما
ان الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد من القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال و
اما ان الدلالة بحسب الوضع فلا يتم التقريب ولو سلم فغاية ما في الباب ان الاسمية دالة
بحسب الوضع ان مضمونها واقع في الحال وح فالمستفاد من القياس ان مضمون الامر اعني
طلب الفعل واقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المامور به لا بد من ان يقع فيها فلا يتم
المقصود فكذلك الامر الحال قاله بالاعم الاغلب لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل
من ان زيد قائم خبر والامر انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على
الاخر لان مدار صحة القياس على الاشتراك في العلة والعلة ههنا اعني كونه كلاما مجردا
عن القراين مشترك وقد مر مثله قياس في اللغة اورد عليه بعض المحققين بان
الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه اعم واغلب
واجاب بان اثبات اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس داخلا
فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء بعينه يستفيد بما رايناه من الكلام وجدناه

الاعلى

الا على الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر من الكلام
الذي رايناه وكونه والا على الحال متنازع فيه فلا يتم الاستقراء وبطلانه بخصوصه
ظاهر اي بطلان القياس في اللغة بخصوصه ظاهر وان قلناه بجوازه في الاحكام وقد مر
مثله لا يمكن توجهه الى الحال بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق
في قوله انت طالق فانه لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة قيل المراد بالزمان الحاضر
في الدليل ليس هو الان الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوايل
المستقبل والفور وهو اوايل المستقبل داخل فيه والجواب ان الحال بهذا المعنى هو زمان
الكلام واجزاؤه والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المط والا لزم
تحصيل الحاصل بل المط خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبالي قطعا ولم يقع
في شيء من اجزاء الزمان الحاضر اما مطلقا اي اما استقبالا مطلقا سواء كان متعقبا
للحال وهو الفور او غير متعقب وهو التراخي وايضا انما عدهذا مع السابق دليلا واحدا
لانه امكن جعلهما دليلين لانهما مبنيان على واحد وهو ان النهي يقتضي الانتهاء من المنهي
عنه على الفور وهو يتوقف على فعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور
وجوابه يعلم من الجواب السابق اما الجواب عن الاول فبانه قياس في اللغة
وبالفرق من وجهين واما عن الثاني فيمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده ومع التنزل
فبان النهي بحسب الفور فورا وغير فور احتج السيد على مذهبه وهو ان الامر مشترك
بين الفور والتراخي لفظا لا يحسن الا مع الاستعمال في اللفظ لان اللفظ المنقص

بلحدهما او بالقدر المشترك لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب
ان الذى اه جواب عن دليله الاول توضيحه ان ظاهر استعمال اللفظ فى شيئين انما يقتضى
ان يكون حقيقة فيهما اذا تساوت نسبتها اليهما اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه
فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل انت خبير بان هذا الجواب لا يتمشى على التحقيق
ويمكن اخراج جوابه عن هذا ويكفى فى حسن الاستفهام نقض تفصيل يمنع قوله ولا
يستفهم لا يحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا يتاتى عند القائلين بالفور ولكن
يمكن استنباطه ايضا فائدة اذا قلنا بان الامر للفور اه اعلم انا اذا قلنا بان الامر
يجوز فيه التراخى فلا نزاع فى انه ان فات فى اول اوقات الامكان وجب الاتيان به فى غيره
بمقتضى ذلك الامر واما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان
به فى غيره ان فات او على عدم وجوبه فلا نزاع فى وجوب الاتيان به على الاول وعدمه على
الثانى لان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك دليل اصلا لا
على هذا ولا على ذاك وهذا محل النزاع فمنهم من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك
الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر من الشارع ثم فات
المامور به فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه والاصل فيه عدم
القضاء على الثانى حتى يصدر منه ما يدل على عدم والاصل فيه عدم على الثانى حتى
يصدر منه على وجوبه احتج الاول اه اقول لا ان هذا الدليل بظاهره على نفى الفور اظهر
من دلالته على وجوب الاتيان بالمامور به بعد فوات الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريبه

على وجه

على وجه ينطبق على المطلوب من وجهين احدهما ان الامر ان كان للفور كان مقتضاه كون المامور
فاعلا لذلك الفعل فى هذا الوقت وهذا مقيد والمطلق اعنى كون المامور فاعلا على الاطلاق
جزء منه والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر وهى مقتضياته
ايضا القيد وبفوات الثانى لا يفوت الاول لذلك وجب استمرار الامر بالمطلق
عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه بان
المامور به هو المقيد من حيث هو مقيد وتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه
فى ضمن الكل وذلك لا يوجب تعلقه به بالاستقلال وسر ذلك ان خصوص القيد
يجوز ان يكون له مدخل فى حصول ما يرجح تعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة
فبفواته يفوت الموجب وبفوات المرجح ينتفى الامر وثانيهما اما اشار اليه المص بعيد
هذا وهو ان مقتضى الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته
حتى ينتفى الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما نشاء من دليل آخر كوجوب المسارعة
والاستباق فاذا فات ما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب
استمراره يجرى مجرى قوله اه وذلك لان الامر لو كان للفور والفور عبارة عن
الاتيان بالفعل فى الزمان المتصل بزمان الامر كان قوله افعل يجرى مجرى ان يقول
افعل فى الزمان المتصل بزمان التكلم فالمسئلة لغوية لان بناءها على ان افعل
هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك فكان الواجب ان يبحث عنه لان كل ذى مذهب
اذا بنى مذهبه على امر غير ضرورى وجب بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضوا

لبيانه نفيا واثباتا والتحقيق فى ذلك ان المكلف اذا لم يات بالمامور به
فى اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان به فى الثانى ام لا ولا ريب
بفواته فى فوات وقته لان الوجوب اذا كان فى وقت يفوت بفوت ذلك الوقت
وحاصله المعتبر هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب فى انتفائه عند انتفاء
القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا امرنا بالفعل وبه تخصيصه بوقت ويفوت الثانى
لا يفوت الاول لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به وان كان متعددا
عقلا لكن التعدد فيه خارجا ممنوع لجواز ان يكون بسيطا يعبر عنه بذلك المركب
بل الحق هذا كما قال الحكماء ان النوع الحقيقى وان كان مركبا فى الذهن من الجنس
والفصل لكنه لا تركيب فيه فى الخارج والا لامتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل
يقتضى اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكون
وتغايرهما فى الوجود العقلى ليفيد وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره
موقتا نظير ذلك وجوب الحج فانه مدلول الاية مطلقا والنصوص خصصته بالفور
واذا عصى المكلف بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الاية فينبغى ح
القول بسقوط الوجوب فيه نظر لان كل من قال بالتكرار وقال بالفور كما ذكرنا
سابقا وصرح به الاصوليون وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل من
قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة
فهو داخل فى قوله ومن اعتمد على الاخيرة مع ان العموم المستفاد من قوله والذى

يظهر

يظهر من كلامهم ارادة المعنى الاول ثم على ان الامر بالشيء مطلقا ما يتعلق به الامر
اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده من حيث
هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة
الى شيء كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة ومقيده بالنسبة الى الوقت والقدرة
والحيثية معتبرة فى تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ فى الشفا فى بحث الجنس و
الفصل اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز عن المقيد فان الامر بالزكوة والحج
والصلوة مثلا لا يقتضى ايجاب مقدماتها التى لها مدخل فى تعلق الامر بها
كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به فيجب
تحصيله ويذم على تركه وانما يقل امر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء
نفس الامر بمقدماته فى الحقيقة ودونه لانه لو سلم ذلك فانما هى فى السبب لا مطلقا
كما ستعرفه شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط الشرعى وهو
ما لا يتاتى الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لا يقاعه على الوجه المشروع كا
الوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه وهو
المعبر عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما
المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهى ما لا يتاتى الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا
عقليا ايضا كنصب السلم للصعود وكترك جميع الاضداد فى الواجب وفعل ضد واحد فى الحرام
واما الثانية فهى ما لا يتاتى الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من

بسم الله الرحمن الرحيم

الراس لغسل لو اجبه كله وستر جزء من الوجه لستر الراس كله وانما اتى بقوله وغيرها
مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا مفهومه الاعم الشامل للثلثة
احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعى واخراج غيره وتصريحا بدخال ذلك الغير
مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا فان الامر لا يقتضى ايجابه
لان التكليف بما لا يطاق مح كالصلوة فان الامر بها لا يقتضى ايجاب الوضوء اذا
لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضى ايجاب بدله وهو
التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما
ان يكون باقيا مع عدم القدرة بالطهارة اصلا او يكون زايلا فعلى الاول يلزم التكليف
بما لا يطاق لان وجود ذى المقدمة مع امتناعها مح وعلى الثانى يلزم ان لا يكون ما كان
واجبا مطلقا بل مقيدا وهو ايض باطل ثم اقول لا نت خبير بان الكلام فى مقدمات المطلق
فقوله مع كونه مقدورا مستدرك اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا مطلق
فليس للمطلق من حيث هو مطلق مقدمة غير مقدورة حتى يحتاج فى اخراجها الى هذا
القيد وخالف فى غيره اى مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا
او عاديا وهنا مذهبان اخران لم يذكرهما المص احدهما انه لا يجب شيء منها سببا
كان او غيره وثانيهما انه يجب الشرط الشرعى دون غيره واشتهرت حكاية
هذا القول والعلامة من اهل تلك الحكاية ولكنه يوهم ذلك فبادى الراى
البادى يجوز ان يكون بالهمزة من بدا وبغيرها من بدا اذا ظهر اى ولكن كلامه

فى الكتابين

فى الكتابين يوهم ذلك القول خفا ولحدوث راى هم او فى ظاهر حدوث راهم واند
بذلك اى هذا القول شيء من لهم بملاحظة ظاهر الكتابين من غير دقة وتامل
فيهما ليعرفوا انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا او كان غيره وقال
فى جملته ان الامر فى الشريعة ورد على ضربين الخ بين السيد قدس سره ان الواجب على قسمين
مقيد ومطلق وان ما يتوقف عليه الاول اعنى مقدمات الوجوب غير واجب بخلاف
ما يتوقف عليه الثانى اعنى مقدمات الفعل والوجود فانه واجب مطلقا سببا كان
او غيره حيث حكم فى الضرب الثانى بوجوب مقدمات الفعل على سبيل العموم وما ذكر
الصلوة والوضوء فعلى سبيل التمثيل ولانه لم يقل احد بوجوب غير السبب دونه على
ما هو المعروف فى الاصول ومن هنا اظهر ان كلامه فى الكتابين غير مطابق للحكاية
ثم نقول ليس مقصوده من التفصيل ان السبب واجب دون غيره ليناقض اول كلامه
اخره بل المقص منه ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا متعلق بالسبب فى الحقيقة بخلاف
الامر المتعلق بذى الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق
العامة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو ان الامر بذى المقدمة مطلقا سببا
كان او غيره نفس الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر من وجهين
احدهما ان هذا التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن تحقق التناقض بوجه آخر لان
التفصيل بهذا المعنى يناقض ما صرح به فى الضرب الثانى من ان الامر متعلق بالمجموع
مطلقا وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكى وحمل قوله والامر

بسم الله الرحمن الرحيم

ورد فى الشريعة الخ على بيان محل النزاع وتوضيحه ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع
فى وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به
قوله واذا انقسم الامر فى الشرع الى قسمين فكيف تجعلهما قسما واحدا فبين قدس سره ان
الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثانى دون الاول فلا
يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل دل على
ان ذلك مذهبه وليس المراد ذلك بل المراد انما يجب عند القائلين بالوجوب والامر فى ذلك
هين على هذا لا تناقض اصلا وصحت الحكاية وفرق فى ذلك بين السبب وغيره مقصود
السيد على ما فهمه المص بيان ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر
به انما يكون بعد تحققها وهى ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به ح بالموجود وانه
ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا او غيره لان الامر به يصح مع وجودها
وعدمها فيصح ان يكون مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه الحاكى بيان الفرق فى
مقدمة الضرب الثانى الذى هو محل النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر
بالمسبب انما هو فى حال عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر
يتعلق بالسبب حقيقة لانه المقدور دون الثانى لان ذا الشرط لما لم يلزم وجوده عند وجود
شرطه بل جاز وقوعه عدم وقوعه كان مقدورا فالامر يتعلق منه لا بشرطه والذى عدل
به المص من تفسير الحاكى امور الاول لزوم التناقض بينه وبين معتقده فى الضرب الثانى
من وجوب جميع مقدماته الثانى جعل التكليف مشروطا بشرط وظاهر ان الشرط الشرعى

التكليف

للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع على تفسيره
اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد والواجب هنا مقيد فبيان ان مقدمته
غير واجبة ضايع عن محل النزاع الرابع ان الشرط والمسبب متساويان فى امتناع وجود
الواجب بل دونها وهو مناط وجوب السبب بامر المسبب ولا دخل لا يستلزم وجوده
وجوده فينبغى ان يكون مناطا فى وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر فى
وجوب احدهما دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المناسب على
تفسيره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول بما مر ويمكن الجواب عن الثانى
بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه لا يجوز ان يوجب علينا المسبب مع شرط وهو انتفاء
وجود السبب بخلاف فى الصلوة فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرط وهو وجود ولا يلزم
منه ان يكون التكليف مشروطا بشرط والمؤيد لهذا ان الطهارة ليست شرطا للتكليف
بالصلوة بل هى شرط لوجودها على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا للتكليف
وبهذا يندفع الثالث ايض وعن الرابع بانه جعل كمال اللزوم مناطا للوجوب وظاهر انه
يتحقق فى السبب اذ السبب لا ينفك عنه وجودا وعدما دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق
القدرة بالمسبب مطلقا وتعلقها بالمشروط فى الجملة فارق وهذا القدر كاف فى تعلق
الامر بالمشروط دون المسبب فى الحقيقة وعن الخامس بان قرينة المقابلة دلت على
ان المراد بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل بخلاف مقدمات الافعال
تقريع على راى المص حيث جعل الشرط شرطا فى التكليف ان تعليق التكليف بالمسبب مع

بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة و
مقتضاه ان التكليف بالصلوة م مشروط بالطهارة و قيد ولهذا لا يجب شيء منها وحدها
يجب الصلوة دون الطهارة فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة
والحج فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف لما في القرب
الثاني من ان الطهارة شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها وللفرق بين الضربين من ان
وجوب الزكوة والحج مقيد و وجوب الصلوة مطلق واجاب عنه ولده قدس سره بان كلام
السيد بعد بيانه سابقا ان الطهارة شرط الوجود دون الوجوب لا يقتضي كون وجوب
الصلوة مشروطا بالطهارة وان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس
على حد التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر بخلاف الشرط والمشروط
فصار ذلك مسوغا لجواز تعلق وجوب الفعل على الشرط دون السبب غاية ما في الباب
انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة من امثلة المقيد فرضا وتقديرا وتقريبه على راى
الحاكي اى ايجاب المسبب يقتضي ايجاب سببه لما مر بخلاف ايجاب المشروط كالصلوة فانه
لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال وجود شرطه مقصود لنا الجواز وقع
وعليه فالامر يتعلق به لا بشرطه فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد معقد غاية
التعقيد والرشاد في الوصال الى الله الحميد وبنى على هذا اى بنى على ان ما يتوقف
عليه المقيد لا يكون واجبا نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة عليهم وهي لا يتم الا بنصب الامام فنصب الامام واجب عليهم

بالنسبة

بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا ومقدمة المقيد ليست بواجبة واقول
على تفسير الحاكي سلمنا لكن لا نسلم ان نصب الامام سببا لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق
اذا كانت شرطا ليست بواجبة وهذا كما تراه ينادي الخ اى قوله بوجوب مقدمة المطلق
مطلقا ينادي بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة
ونحوها مما هو واجب مطلق بالنسبة الى مقدماته واجبا مشروطا ينادي بالمغايرة لما
هو المعروف في الكتب المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عنه ولده قدس
من ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق وانما اختلفوا
في وجوب المتوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود
مقدمة قيد ولهذا لا يكون واجبا فلا هي واجبة انتهى ما افاده قدس سره في الدرس وما
اختاره السيد اى ما اختاره السيد فيه ذهول لاصل من ان الامر بالمسبب بعينه امر بالسبب
وهو محل تامل وارجاع ضميره فيه الى الموصول باباه لفظ المحل وكان وجه التامل
ما يشير اليه بعد سطرين ولا ولى ان يقال ما اختاره السيد في نقض استدلال المعتزلة
محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من هذا النقض ان اقامة الحد ولا يجب
الا بعد نصب الامام اولا غاية ما في الباب انها لا يقع ولا يتصور الا عند نصب الامام
وانت خبير بان التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض مبتنيا على
ما فهمه المص من مذهبه واما اذا حمل سببا على التفصيل الذي فهمه الحاكي فلا في المعنى
المعروف وهو القول بوجوب السبب دون غيره من الشروط خلاف يعرف الا وصف

وحدها ومن ثم اى من اجل ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا
القدر تعلق بالمسببات كاف في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعضهم القول
بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط والحاكي هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل
لا فيهما ومثله عبارة الحاجبي في المنتهى وقريب من عبارته في المختصر لكنه غير معروف
الضمير عائد الى القول او الى البعض الاخير لان تعليق الامر الخ علل لعلة النفع
في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان الامر بالمسبب نادرا فالبحث عن سببه ليس له
نفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان الشك في وجوب السبب هين لما عرفت من ان القول
بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا
نفع في اخذه محلا للنزاع قول المفصل وهو ان ايجاب المشروط غير مستلزم لايجاب
الشرط لواحدة من الثلث اما عدم دلالتها عليه بالمطابقة والتضمن فظاهر لان
ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزؤه واما عدم دلالتها بالالتزام فلانتفاء
اللزوم الذهني وهو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب الشرط ضرورة
انا نعلم ايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان بين
الايجابين ليس لزوم بين لا على ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب
المشروط ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم
من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا

الخلاف بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه بل ادعى بعضهم فيه الاجماع ادعى
السيد المرتضى قدس سره وقطب المحققين في شرحها على المختصر الحاجبي التفتازاني الاجماع في وجوب
السبب وان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط
الاسباب فصح الحكم بالبعد المذكور والاضراب ايض اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة
بها عدم تعلقها بها اصلا وحدها ولا بتوسط الاسباب فيبعد تعلق التكليف بها
وحدها اشارة الى ان تعلق التكليف بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة في الجملة و
لكنه مرجوح مستبعد والراجح تعلقه بها لان الظ يقتضي ان يكون تعلق التكليف بها على
نحو تعلق القدرة بها فكما ان تعلق القدرة بها بواسطة متعلقها باسبابها فكذا تعلق التكليف
بها بواسطة تعلقه باسبابها اما بدون الاسباب الخ توضيحه ان المقدور لا بد من ان
يكون كل واحد من فعله وتركه ممكنا والمسببات ليست كذلك لان فعلها ممتنع
وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل
بالغير لا ينافي امكانه بالذات وهو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذي اورده المص في ل
الى هذا فالواجب حقيقة هو اى هو وحده دون المسبب ايضا وهذا الكلام
الى القول بان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات وهذا القدر كاف الخ اى تعلق
القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا
ثم ان ايهم انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يرفع
هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل من ان الواجب هو الاسباب

وحدها

به بانه لا قصد ولا شعور فيها على ان عدم تحقق الذم البين في الشرط الشرعي ممنوع
لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه
مشروط بذلك الشيء فيفهم عند طلبه لذلك الفعل طلب الشيء ايضا ولا يمتنع عند العقل
تصريح الامر بانه غير واجب قال في الحاشية كان يقول اوجبت عليك الحج فان تكته
استوجب العقاب على تركه لا على ترك الكون لا على عدم نصب السلم انتهى وفيه نظر لان
جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال
بعدم جواز التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار
جواز التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة
في محل النزاع جرى بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي واما
ما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب
لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح بخلاف الظاهر انتهى اقول
ليس غرض المستدل من تقريب هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم
بين ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان
صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب المشروط ولو كان مقتضيا
لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب المشروط مستلزما لوجوب شرطه لا
متنع التصريح بنفي وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينة
لان التصريح بالنفي مناقض الحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر من المقدمة

المبهمة وقد عرفت ما فيه ممنوع والتكليف الممتنع تكليف بما لا يطاق خرج الواجب
عن كونه واجبا مطلقا لان وجوبه انما ابتغى لمقدمته لزم ان يكون مقيدا بالنسبة
اليها والمفروض انه مطلق لا يقال يرد تارك المقدمة مطلقا وهم يمثلون
لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب وهم يقدر على تحصيل القلم
والمفتاح فيعتذر لعدم الكتابة والفتح بفقد القلم والمفتاح ولا شك في ان العقلاء يذمونه
على عدم تحصيلها ويعدون ان انكار ذلك مكابرة والجواب عن الاول بمنع والجواب
عن الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا
عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات استلزامه التكليف بما لا يطاق من ان حصوله
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على مقدمته
كان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها الذي باختيارنا وقدرتنا حتى يلزم من
التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لو كان حصوله متوقفا على مقدمته ولم يكن عدمها
باختيارنا لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على آلة الماء وهي معدومة باختيارنا
ولنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف به تكليف بما لا يطاق والكلام في مثل هذا
ليس بمحل النزاع انما هو في مقدمة الوجود ذلك الوجوب والبحث انما هو في المقدور دفع
لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بسديد اذ بناه على مقدورية ذي المقدمة وهي باطلة
عند المستدل فلا يصح بناه عليها تقريبا الدفع ان البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها
انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة حيث اعتبر واو

كون كل واحد من الواجب ومقدمته مقدورة وبعد ذلك اختلفوا في وجوب المقدمة فا
المستدل ايضا قائل بمقدوريته لانه يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة
والمجيب يمنع ذلك كما عرفت وتاثير الايجاب في المقدورية غير معقول وهو
بالنصب عطف على المقدورية او لا اي والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان
تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة غير معقول لان ايجابها متوقف على
ايجابه متوقف على القدرة عليه ولو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها دار ثم لس
اثاره يلزم الدور نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة المبتني على نفي
ايجابها مقدور بناء على ما تقدم من ان ايجابها ليس مؤثرا في مقدوريته حتى ينتفي
المقدورية بانتفائه وهذا الجواب على هذا التقدير نقض تفصيلي كالاول وجعله
بعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على تقدير وجوب المقدمة ايضا
ضرورة امكان وجودها وعدمها مع وجوبها ايضا فعلى تقدير تركها يلزم احد الامرين
بعين ما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة ليس بمحال بل المحال انما هو وقوع
الفعل مع عدم وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم
التكليف بما لا يطاق فليتامل والحكم بجواز الترك عقلا لا شرعا لما كان حاصل
الجواب ان الفعل واجب مع جواز ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك امر
شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز اراد ان يحقق المقام دفعا لهذا الايهام فقال
جواز ترك المقدمة ههنا من احكام العقل دون الشرع لان تعلق خطابه عبث لكونه مستفادا

من العقل فلا يقع من الحكيم ثم بين ان منشأ هذا التوهم هو اطلاق القول في الحكم
بجواز الترك يعني فهم من هذا الاطلاق ان جواز الترك امر شرعي فصار محلا للانكار
وليس الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر ان في الوجه
المذكور لعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم
ان يكون استفادته من الشرع عبثا لان تعاضد العقل بالنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام
كذلك اشار الى وجه آخر له بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل
ولعل وجهه ان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم وانما يستلزم
حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه شرعا بخلاف حكم العقل بجواز تركه فان
اللازم منه حكم العقل بجواز ترك ملزومه وانه لا ينافي وجوبه شرعا فليتامل فانه
من دقايق الفن حيث انه لا ينفك عن تركها تقليل للسند توضيحه ان ترك
الفعل لا ينفك من تركه المقدمة ضرورة ان ترك الملزوم لا ينفك من ترك اللازم
فالذم عن ترك الفعل وحده واشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك المقدمة
ايضا نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت ما ادعيتم المثالث
الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى لم يقيد الشيء
بالمعين كما قيده الآمدي والحاجبي للاحتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه
فهو شيء ومن الامر بالضدين على البدل فانه ليس نهيا عن ضده ليكون نفيا لا قتضاء شاملا
للاضداد المخصوصة الجزئية ولا صدقا لك لاضداد الصادق على تلك الجزئيات وبيانه

ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء يبقى ذلك الشيء لان المتضادين منهما من حيث
انها متضادان متضافات ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد الطرفين محصلا او مطلقة
كانت في الطرف الاخر كذلك كالنصف المطلق في مقابل الضعف المطلق في مقابل الضعف ا
المطلق وهذا النصف فانه في مقابل هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اقول فعلى هذا لو وصف
الشيء بالمعين كان نفي الاقتضاء بالنسبة ضد معين ايضا فلا يكون شاملا لنفيه با
النسبة الى ضدها والمقصود نفيه ايض كما ستعرفه فان قلت فعلى هذا يبطل المثالان المذ
كوران مع انه لا يقصود فيهما نفي اقتضاء والنهي عن الضد لان ذلك فرع امكان النهي عنه
قلت اما المثال الاول فصحته ممنوعة اذ من الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يامر به
وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالماموربه
هو احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ح ما ينافيه في الوجود وفيها واغماض البحث
بالامر الايجاد مع ان الخلاف واقع في الندب ايضا اما لان الخلاف في الندب اضعف عنه
في الثاني ولهذا بعض من قال بالاقتضاء من الايجاب لم يقل بالاقتضاء في الندب لان حكمه
لحكمه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد الخاص هيهنا ما يتضمن فعله ترك الماموربه
من الاشياء الوجودية المخصوصة ادما في حكمه اعني مفهوم احدها لا بعينه فقولنا مثلا
لا يقتضي النهي عن القعود بخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك المغير ذلك ولا احد ما مطلقا
من غير ملاحظة خصوصيه واحد منها وبالاقتضاء اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من
الثلث وبالاقتضاء المعنوي ان يكون فهم الاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن اللفظ

دالا عليه

دالا عليه وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمنه بالهوهوية لان الكلي متحد
مع الافراد في الوجود وقد يطلق ويراد به الترك او الكف على اختلاف الرايين
بل هو اليه اقرب اي بل النزاع في انه عينه في ضد العام اقرب منه الى الضد الخاص لان
توهم العينية انما نشاؤها من اللزوم وعدم الانفكاك وهو متحقق في العام قطعا دون الخاص
وانت خبير بان جعل العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فايدة
يعتد بها اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وبكذا يكون في استنباط الاحكام
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده قال جماعة من المحققين ليس المراد
ان الامر نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به ما قل فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما صلا
يجعل واحد لا بجعلين وح فهذا المذهب والمذهب ٢ بالاستلزام لا يقول بان النهي حصل بالاستلزام الى الموجد اذ القايل ثم
بجعل على حدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح من الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي وانت
خبير بان دليلهم لا يتنافى هذا التوجيه ظاهرا ثم المراد بضده اعم من الخاص والخاص
كما يشعر به دليلهم حيث قالوا يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون والظاهر ان السكون
ضد مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص الى المفصل
واخرون الى انه يستلزمه لهم على الاستلزام وجهان سيذكرهما المص وكلاهما يدلان على ثبوت
الاستلزام لفظا الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على الضد الخاص وهم بين
مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الاول اي المطلق والمصرح بصيغة الفاعل يعني انهم
على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم صرحوا بثبوته لفظا

فلان مفاد الامر لغة وعرفا الوجوب قال في الحاشية اي عرفا عاما اذ هو المتبادر عند
الاطلاق فلا ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك في عرف الائمة عليهم السلام ونحن
نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الخاص فضلا عن النهي عنه
لا يقال ان اراد بالخاص الخاص المقابل العام بالمعنيين فما ذكره حق لان الدليل
اخص من الدعوى لعدم استفادة الدلالة على ان العام بالمعنى الاول منه وان اراد به المعنى
الشامل لفرد لما هو في حكمه اعني العام بهذا المعنى فالدلالة الالتزامية متحققة بالنسبة
اليه لان شرط صحة الامر علم الامر بان المامور متلبس باحد الاضداد دون الماموربه
لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم لتصور ضدها قطعا لانا نقول دون المامور
به ثم الجواز امر من تلبس بالفعل به والمطلوح ايجاده في الاستقبال كايجاده في الحال
فلا يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلا نسلم ان شرط الصحة ما ذكرت بل هو علم الامر
بترك الماموربه فاللازم ح هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المص ولو سلم فا
اللازم تصور ضد ما كما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف وهو
وعلم دليل صالح عليه سواء فيه نظر لان عدم وجدان الدليل على الشيء ليس دليلا على عدمه
اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي
عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع
من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان
المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون التعريف المذكور حدا له وهو ثم

الجواز

الجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك ح لازم له في الوجود وسلمنا لكن النهي عن الترك
مستلزم للنهي عن الضد الخاص ايض اذ لو جاز فعله لم يكن الترك منهيا عنه لاشتماله
عليه وبعبارة اخرى النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها والنهي عن جزئياتها يستلزم النهي
عن ما يشتمل عليها وقت ايجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات بالعرض لا يستلزم النهي
عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل بان الملازمة بينهما بالشكل الاول
والصغرى مطوية اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران اما مثلان او ضدان او
خلافان والامر والنهي على هذا التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في
الشرطية فيلزم منه بطلان مقدمتها وهو المص الى تعقل امر زايد اي زايد على ذات
الموصوف والحاصل انه لا يعتبر خلافا في الذات هاهنا اضافتها الى غيرها فيندرج فيها
لوازم الماهية ذاتياتها كالحدوث والتحيز له فان اتصافه بالحدوث باعتبار اضافته
الى العدم وبالتحيز باعتبار اضافته الى التحيز بالنظر الى ذاتيهما اي بلا واسطة في العروض
لا بلا واسطة في الاثبات واحترز به عن المتقابلين بالعرض فان تنافيا كذلك فضدان
ليس المراد بالتضاد هيهنا المعنى الاصطلاحي وهو التقابل بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بل المراد به التقابل مطلقا فيندرج فيه جميع الاقسام المتقابلين اعني الضدين
مطلقا والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل
التستري والا فخلافان اي وان لم يتنافيا لذاتيهما فخلافان وصدقهما بانتفاء
جزء او بانتفاء الجزئين لم يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان ذلك معتبر في مفهوميهما

وان المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بحسب الماهية ولوازمها لانها
مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض لان المحل لما كان واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز
بينهما اصلا فلا اثنينية فما فرض لا يكون اثنينية ضرورة انه يتحقق في الحركة من
هذا والنهي عن السكون الذي هو ضدها فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عنها
وانه ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثاني باعتبار المتعلق فلتثبت الحركة محلا لهما واجتماع
الضدين على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل بالقبح بالذات والحسن باعتبار الغلام في
قولنا رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل المحل هو الامر لا اتصافه بالامر والنهي حقيقة او المكلف
لا اتصافه بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكان له وجه اما لانهما نقيضان فيكون
تكليفا بالجمع بينهما في آن واحد اذ لو اختلف الزمان لانتفى الجمع والمفروض خلافه واما
لانه تكليف بغير الممكن وان لم يكونا نقيضين فصح التقابل بالوجهين وانه محال اي كل
واحد من التكليف بالنقيضين والتكليف بغير الممكن محال بالضرورة على ما هو حاصل المعنى
او حاصل معنى قولهم الامر بالشيء نهي عن ضده لان النهي عن ضده لان النهي عن ضده عبارة
من طلب ترك ضده الذي هو نفس الفعل المامور به صفة الضد ضده وذلك بان يقال ا
المقصود في قولنا تحرك طلب الفعل ضد السكون اعني الحركة فالنزاع لفظي قال قطب
المحققين في كون النزاع لفظيا نظر لان حاصل الاستدلال ان تحرك يعني لا تسكن لان فعل
الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الاخر فقوله هذا كانه
الشق الاول فلا يحسن ايراده في هذا المقام وجوعه الى التسمية نقل المامور به وجه تقا

في الجملة

في الجملة ان فعل المامور سببا لترك ضده او مقارنا له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على السبب
او احد المتجاورين على الاخر ثم اطلق عليه لفظ النهي لمناسبة بينهما في الجملة وان لم يكن المقصود
من الترك ههنا هو الحقيقة ولم يثبت اي كل واحدة من التسميتين ان اراد انه لم يثبت
بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم يثبت اصلا فهو ممنوع كما ترى كالاحجية بضم الهمزة
الحاء المهملة وكسر الجيم لعبة واغلوطة يتعاطاها الناس بينهم نحو انت وابن اخت
خالتك هاتان عبارتان عن ذات المخاطب بشرط ان لا يكون له اخ فلا خالة له اضمان
منعا ما زعموا انه لازم للخلاف في منع الملازمة وهو يؤول الى منع بطلان التالي في حاصل الشرطية
فلا وجه لتخطئته من قال هذا منع لنفي التالي وقد يكونان معا صح ككل امر واحد وما نحن
فيه من هذا القبيل فان الامر بالشيء والنهي عن ضده ضدان للامر بضده حجة القائلين
بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق الدلالة التبعية فيتناول الدلالة التضمنية والالتزامية منه
كليهما واعتذر بعضهم لما كان لكل واحد من التضمن والالتزام معنى مقابل للاخر
واطلق الالتزام ههنا على التضمن وجهه بان دلالة اللفظ على الجزء وان كان تضمنا باعتبار
كون الجزء في ضمن الكل التزام باعتبار ان حصول الكل مستلزم لحصول الجزء وهو كما
ترى الكاف في كما ترى ليس للتشبيه بل للتقييد والمراد ان استلزام الكل للجزء امر جلي الخفاء
فيه ودق لغرابة وجوه امرها انه في موضع المصدر اي ظهورا كما ترى فليس من محل النزاع
في شيء لان النزاع انما هو في الاضداد الوجودية لا في الضد العام بمعنى الترك وانت
احطت خبرا بما حكيناه في محل النزاع حيث قال وعندي في هذا نظر الخ لا الى اصل الا

الاقتضاء اذ اصل اقتضاء الامر المنع من الترك امر مكشوف بين الفريقين لا نزاع فيه على ما ذكره
والنزاع انما هو في ان ذلك الاقتضاء بل هو بطريق العينية والاستلزام فالاستدلال على احدهما
ليس خارجا من محل النزاع وما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني اي على كون الاحتجاج
لاثبات اصل الاقتضاء لا على التقدير الاول وهو كون الاحتجاج لاثبات الاقتضاء على سبيل
الاستلزام فالتحقيق ان يرد اي فالتحقيق ان يردد في الشق الاول المذكور في الجواب
بين الاحتمالين المذكورين في وجه النظر بان يقال ان اراد بالنقيض الذي هو جزء من ماهية
الوجوب الترك فان كان المقصود اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فهو حق وان كان المقصود
اثبات اصل الاقتضاء فليس من محل النزاع في شيء وان اراد الاضداد الوجودية الى الاخر ولا يذهب
عليك ان هذا الجواب لا يمشي هذا القائلين بالعينية والوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور فيكون الذم على فعل ضده ملحقا
لا بدليل من خارج وح ان اراد ان الذم على الترك جزء من حقيقة الايجاب منعنا ذلك لان الامر
على ما فسره بعض المحققين هو الاقتضاء الجازم يعني الطلب المانع من الترك والذم عليه جزء منه
ولو سلم فانما يجب تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب بالكنه حين الامر وهو ممنوع نعم لا بد من
حصوله وحصوله لا يستلزم تصوره فلا يتصور المنهي عنه لتوقفه على تصور النهي عنه لا يقال
اشتماله على المنع من الترك كاف في اثبات المطلوب لانا نقول هذا الوجه يعود الى الوجه الاول وقد
عرفت جوابه وان اراد ان الذم خارج عنه لازم له لزوما عقليا منعنا ذلك لان الذم خارج
عن التفسير المذكور غير مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا انكر بعضهم في الايجاب

لا يقال

لا يقال الكلام في الامر الشرعي وانه يستلزم الذم عقلا لانا نقول استلزامه له شرعا ايضا
على الحال لا تم ان الكلام في الامر الشرعي بل في مفهوم الامر من صيغته هو لانه المقدور
لان الترك ثابت قبل القدرة الحادثة فلا يتعلق به التكليف لانتفاء شرطه وما
هو ههنا الخ اي ليس الفعل في الامر الايجابي الا الكف عن فعل المامور به او فعل ضده
واطلاق الترك عليهما اما من باب اطلاق المسبب على السبب او من باب اطلاق
احد المتجاورين على الاخر والذم بايهما كان من الكف وفعل الضد يستلزم النهي
عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لان الذم على الفعل يعني كونه منهيا عنه ولهذا يقال المنهي
عنه ما يذم فاعله بل يذم على انه لم يفعل فلا يتحقق النهي عن الفعل بل عن الترك
ولا نزاع فيه لا يقال عدم الفعل غير مقدور لانه ازلي فلا يتعلق به الذم لانا نقول العدم
المطلق غير مقدور لا بمعنى ان يفعله المكلف بل بمعنى ان يستمره ويترك استمراره بان
يوجد الفعل وبهذا القدر من تعلق القدرة به كاف في تعلق الذم به ومما يؤيد ذلك
ان هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة
القدرة مؤثرة في الوجود ولا في غير ذلك وجوب لا قدرة بل هو متعلق بالكف فالامر
بالشيء يستلزم النهي عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من ماهية الايجاب
عند القائلين بان النهي لا يتعلق بالترك كما ان النهي عن الترك جزء منها عند القائلين
بان النهي يتعلق بالترك فان قلت النهي لطلب الكف فالنهي عن الكف لطلب الكف عن الكف
المامور به فيلزم ان يتصور كل امر الكف وهذا باطل لانه قد لا يخطر بباله ذلك قلت

هذا الهند على المستدل باعترافه ولا يضره في الجواب بعض اهل العصر هو مولانا ميرزا
جان ذكر ذلك في حاشية على شرح المختصر وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر
حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي لما استدل القايل بالاستلزام بالدليل المذكور ونبه
واورد عليه الثاني بان الامر لا يحصل في ذهنه حين الامر مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم الكف فكيف
يتصور المنهي عنه اراد هذا المعاصر تحريره بطلب المثبت على وجه لا يرد عليه ذلك وتوضيحه على ما
ذكره في موضع اخر ان الخطاب على قسمين اصلي وتبعي والاول اذا وقع لا بد من حضوره وتصور
متعلقه كالمامور به والمنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب فيه ذلك بل يجب تصور ملزومه وهو
متضمنه ومثله ما ذكر في بحث المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصود المتكلم
ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين و لم يكن له شعور اليه و يسمى ذلك دلالة اشارة ومثل بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
ولا شك ان هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب لم يتصوره فعلم ان ما
لزم من الخطاب الصريح وان لم يتصوره المخاطب به كان حكما نعم لم يكن حكما صريحا فنقول
من قال بالاستلزام لم يرد ان اللفظ دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان المخاطب تصوره
وتصور متعلقه وحكم عليه حين الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام
وان حكم الاصل صحيح له وهذا اشكل مقدمة الواجب على ما ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم
من كون المقدمة مامورا بها كونه مشعورا بها للامر حين الامر وانما يلزم من كون
الشيء مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة لا مطلقا فمن قال بان الامر بالشيء
لا يستلزم النهي عن ضده وان مقدمة الواجب ليست بواجبة فهي ذلك على وجوب تصور

المخاطب

المخاطب وما يتعلق به في حال التخاطب وهو انما يجب في المخاطب الصريح دون التبعي فهو
ان نازع في تسميته مثل هذا الحكم المستنبط من المخاطب الصريح بالحكم فليس نزاعا معتدا به
ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في لزوم ذلك الحكم من الخطاب
الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان خصوا الكلام بالصريح بمعنى ان الامر بالشيء
ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فالنزاع لفظي واما
الاكثرون فكلامهم صريح الخ يعني كلامهم صريح فان لفظ الامور الى النهي عن الضد
التزاما فالحكم بان مرادهم ان النهي مستفاد من العقل دون الامر تعسف ويمكن
ان يقال لما كان الامر منشا لحكم العقل حاكما بذلك اللزوم واصلا له بحيث لولاه
لم يكن العقل حاكما بذلك وصفوا الامر بالدلالة عليه مجازا تعسف بحت بل فيه زيادة
بغية التعسف العدول عن الطريق الحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف والخالص
من كل شيء والفرية الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد ووجه الاحزاب ان التاخر افحم
من الاول لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف الفرية بقوله
بلية زيادة مبالغة في لومهم على انعقاد الدلالة لفظا اي على ان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده بالمعنيين المذكورين لفظا لا بترك ضده اي ضده الخاص بالمعنيين
المذكورين وجوابه يعلم مما سبق انفا في مسئلة مقدمة الواجب بل يخصص ذلك
بالسبب وترك الضد ليس سببا للمامور به كما ستعرفه ولم يجب عن هذه الشبهة بالجواب
المشهور وهو انه لو كان مستلزما للنهي عن اضداده لكان جميع المباحات المضادة له

بل ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة لانهم يلتزمونه وقيل التحقيق
في الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه الواجب وانما يلزمه في الوجود
بلا توقف من الطرفين ويمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة التي هي
عبارة عن حصول جميع الشرايط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع
منه فتوقف حصوله على تركه لان المتوقف على المجموع يتوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة
فيلزم توقفه على ترك ضده فهو مقدمة وموقوف عليه معنا الاخيرة وهي قوله لان مستلزم
المحرم محرم فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون علته وهو وان كان جايزا لانه
مقدور بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انضمت العلة مع المعلول في التحريم يرتفع
ذلك الاستبعاد وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة يعني وكذا اذا كان اللازم و
الملزوم معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما التحريم الاخر والا لارتفع
التحريم بالكلية منه تقريره ان التحريم اذا انتفى في احد المعلولين انتفى في علته ايضا
فيلزم اختصاصه بالمعلول الاخر وانه بط لما مر ان تحريم اللازم يقتضي تحريم الملزوم
اذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نم ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يقتضي
انتفاءه في علته فان تحريم المعلول مستلزم لتحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا
يقتضي انتفاء اللازم وايضا تحريم المعلول لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد
كما مر واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى
على المصنف فاذن انتفاؤه في المعلول لا يقتضي انتفاءه في العلة سلمنا لكن لا نم اختصاصه

بالمعلول

بالمعلول الاخر حتى يلزم خلاف الفرض بل يتحقق في علته من حيث هي علة له ايضا لا يقال
فيلزم اجتماع النقيضين اعني ثبوت التحريم وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك
اذا كان الثبوت والعدم من جهة واحدة وليس كذلك لان العلة حرام من حيث هي علة
للمعلول المحرم وغير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم اجتماع النقيضين لتغاير
الجهة وقصارى ما يتخيل الى اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم
احد المتلازمين مع انتفاء العلية والاشتراك فيهما مقتضيا لتحريم الاخر والى دفعه
بالنقض التفصيلي اولا والاجمالي ثانيا وكله ظاهر على ان ذلك اي على ان تضاد
الاحكام لو اثر في منع اجتماع حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي في ضمن
فعل كترك القتل والشرب فانه يتحقق في ضمن امكان الاعضاء وانطباق الفم وبشاعة
هذا القول البشاعة بالفتح الكراهة والمرارة فهي مصدر بشع بالكسر فيكون واجبة
تخييرا ان اراد المجيب ان الواجب هو الكلي والمخير فيه الجايز الترك وهو المباح كل واحد
من افراده فلا يلزم كون المباح واجبا غاية ما في الباب اذ الواجب يتحقق في ضمنه فذلك
هو ظاهر البطلان لان الكلي اذا وجب وجب كل واحد من افراده اذ بتحصيله يحصل الواجب
بل تحصيله عين تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وان اراد ان المباح
ليس واجبا عينا فحقق الواجب يعني ترك الحرام باشياء اخر غاية ما في الباب ان يكون
مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه
عينا فقط وقال البدخشاني في شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح لما لم يكن واجبا عينا

لتحقق ترك الحرام ماشيئا آخر وكانت تلك الاشياء غير محصورة لم يكن واجبا تخييريا ايضا
اذ التخيير انما يكون بين اشياء محصورة والجواب ان تعينها شخصا غير لازم بل هو خلاف
الاجماع فان خصال الكفارة ليست كذلك وتعينها نوعا حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب
او مندوب او مكروه او مباح والتحقيق في رده الخ والتوضيح نقول انه لا وجود
الفعل يتوقف على علة التامة ومن جملتها حصول جميع شرايطه كتصوره والشوق اليه
وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه اما العدم الشرايط او لوجود الموانع لان انتفاء كل
واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة العدم كما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول
فعل الحرام لما كان متوقفا على حصول الشرايط المذكورة وعلى رفع الموانع اعني المباح
واخواته كان تركه اما لرفع الشرايط وهو الصارف عنه واما لوجود الموانع واياما سبق كان الترك
مستندا اليه ولا يحتاج الى الامر فان وجد الاخر كان لازما للترك من غير استناده اليه
بلا ريب فان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج في شيء من الافعال وهي لوازم
الترك ان قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيحتاج
الباقي الى المؤثر لان التارك لا يخرج من الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه
ولا يتوقف عليه فيفعل لا من حيث انه مقدمة له بل هو ملحوظ بذاته فان كان مباحا فمباح
وان كان مكروها فمكروه الى غير ذلك وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من
كل فعل فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف واما مع انتفاء الصارف وتوقف
الترك والامتثال به على فعل من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك الا معه فمن يقول

بوجوب مقدمة الواجب مطلقا سببا كان او لا يلتزم وجوبه من باب المقدمة
في هذا الغرض ولا ينكرون ذلك بل يصرحون به كما يشهد له كتب الفروع وقد مثل
له بان احدا اذا كان معه امراة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بالضد واجب عليه في تلك الصورة
وصرح بعضهم بان الفعل الاخر لو كان حراما وجب اقل المقبحين واعلم ان الكعبي ان اراد
ما ذكرناه من التفصيل فلا خلاف له معهم وان اراد ان المباح دائما مقدمة لترك الحرام
فلا دليل له يدل عليه ومن لا يقول به الخ اي من لا يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا فهو في سعة من هذا الغرض وغيره لان استدلال الكعبي مبني على وجوب المقدمة ومن انكر
وجوبها لا حاجة له الى هذه التوجيهات انت خبير بان مطلقا ليس في موقعه لان من قال
بوجوب السبب فقد يلزم ان يقول بوجوب الفعل في هذا الغرض لان الفعل فيه كما عرفت
مما يتوقف عليه الترك الواجب وهو سبب له فليتامل وذلك مستمر الخ اي وجود الصارف
وعدم الداعي مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك مقارن له من غير توقف
الترك عليه بل لو فرض عدمه لتحقق الترك بسبب تحقق علته وعدم الانفكاك لا يدل انما هو على
تقدير عدم بقاء الاكوان واما على تقدير البقاء فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف فلا
يتحقق المقارنة ايضا فلا يتصور صدورها الخ ما علم من سند المنع ان علة الترك عدم الداعي
يعني عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة مع انتفاء علة الترك الا على
سبيل الالجاء اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فصدوره ضروري انما هو

من باب الالجاء ففعل الضد وان كان علة للترك الا ان الترك ح ليس بحرام حتى يلزم من
تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال
من ان فعل الضد وان لم يكن علة للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم
الترك يستدعي تحريم فعل الضد وهو مراد المستدل وانت خبير بان هذا التفريع انما يتم
لو لم يكن لرفع الضد مدخل في تحقق المامور به واما على تقدير المدخلية كما مر فلا وعند
انتفاء الصارف لم يتحقق علته التامة فلا يكون فعل الضد على سبيل الالجاء بتقدير انتفائهما
اي ترك المامور به وفعل الضد لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة
لفعل الضد يعني عدم الداعي الى المامور به انما يكون علة لفعل ضده لو كان الداعي اليه علة
لترك الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم علة فعله لا وجوده نعم ليس من تتمة
الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يقال في هذا المقام ان الصارف اذا كان للترك كان
حراما وهو مما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب بانه يجوز ذلك
اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب مقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اما ارادة
الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان
صدور فعل الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه
لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل الالجاء وهو منتف فيه بحث لان الصارف عن المامور به
اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفاؤه يعني وجود الداعي الى المامور به مما يتوقف

من الصارف

عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على الوجود يستلزم توقف العدم على العدم
والحكم في الصارف عن فعل الضد في انتفائه اعني وجود الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور به
والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فان الداعي بفعل الضد مما يتوقف
عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة ترك المامور به هي الصارف عن فعله لا يخلو عن اشكال
فليتامل فاذا كان واجبا كان ضمير المفرد يعود الى الضد والنسبة الى الصارف وارادة الضد
سابقا يعني في باب مقدمة الواجب عدم وجوب غير السبب المراد بالسبب السبب
التام كما مرت اليه الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لان الجزء من
السبب سبب ناقص فلا حكم فيهما اي فيهما فلا يتصفان بالوجوب بواسطة كونهما
مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما اعترف به المص وارادة
الضد جزء من اجزائها فهي واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون ايجاب اجزائه كما
عرفت من ان النهي عن الشيء يستلزم النهي عن علته ويكون النهي متعلقا بتلك
العلة ومعلولها يعني ان النهي متعلق بالصارف عن المامور به وبمعلوله وهو تركه لا بضده
المصاحب للمعلول ووجه المصاحبة قد مر سابقا وهو ان علة الترك اعني الصارف وعدم
الداعي مستمر مع فعل الاضداد فلو لم الخصم الخ فيه شيء لان الخصم بعد ما سمع في اثناء البحث
منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على
الاستدلال بهذا الوجه الذي يعود عليه ذلك المنع بعينه واي فايدة له في ذلك
وان كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع لان المضيق لا يجري فيه هذا الدليل على

قوله

التخيير لان التكليف بالجمع بينهما محال فالصارف من احدهما لا يتصف بالتحريم فلما ان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الاخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
ولا ريب في بطلانه ثم اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح به بعضهم في دفع
شبهة الكعبي على ان الذي يقتضيه التدبر منع الملازمة في قوله فلو صح ذلك
فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به مستندا
بان ما لا يتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكان ايجابه
ممكنا والمانع في الصارف موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم
في امر واحد شخصي وعدم وجوبه لا ينافي صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب
كما في مثال الحج على حد غيره من الواجبات يعني بغيره من الواجبات بالاصالة فانها لا
تسقط الا بفعلها فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعني مطلقا فلا يجب
لو بعد اذا بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة في المسجد فسقط ذلك
الوجوب اى وجوب كراهة الضد الفوات الغرض منه اى الفوات للتوصل الذي
هو الغرض من وجوب كراهة الضد وبابه ومن هنا اى مما ذكرنا من ان وجوب
المقدمة انما هو التوصل وليس على حد غيره من الواجبات يعلم دلالة
على النهي اى يعلم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر عن شيء خارج عنه على
نهي ضده لما سيجيء من ان الامر مع ارادة المامور به يقتضي النهي دون الامر وحده
اذ كون وجوبه التوصل يقتضي اختصاصه بحال امكان الضير الاول يعود

الى الوصول

الى الموصول وكذا الثاني واما الثالث فيعود الى التوصل لا يمكن التوصل الخ لان امكان التوصل
بالشيء فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد ممتنعة عند وجود الصارف عن المامور
به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ولما كان لقائل ان يقول يجوز اجتماع الترك
معهما لانه لا ينافيهما فيمكن التوصل اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستقران مع
فعل الاضداد الخاصة يعني متى وجدا وجد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعها ضده اعني
الترك فلا يكون الترك حين وجود الصارف مما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه نظر
لان الترك ح ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر في تعلق الامر به ويمكن التوصل
لامكان ازالة المانع وايضا عطف على قوله ومن هنا يتجه وهو وجه آخر لعدم دلالة
الامر وحده على النهي تقريبه ان الدليل على وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة
الفعل المتوقف على تلك المقدمة فاللازم ح عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة فلا يتم
ان يستند اقتضاء وجوبها الى الامر وحده بل لا بد من ان يستند اليه والى ارادة الفعل
جميعا وذلك ان تجعل قوله فلا يتم الاستناد متفرعا على كل واحد من الوجهين من حيث
كونه مقدمة لم تقييد لعدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وانما قيل بها
الجواز ان يكون ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه
باعلم التطريقا لانم في الامر اذا زاد وبالغ المشهور بين اصحابنا انما قال ذلك
لان بعض اصحابنا ذهب الى ما ذهب اليه الاشاعرة او الاشياء سواء كانت متباينة
في الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق والاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحده

بالنسبة الى افراده على وجه التخيير الخ كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة امر بتلك الاشياء
على وجه يشعر بجواز ترك كل واحد منها مع الاتيان بالاخر وبتفويض الاختيار الينا وقد
اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك
الاشياء المعينة من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع
ولا يجوز لنا تركه وايها فعلنا تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت الاشاعرة
وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعينات اعني مفهوم
واحد لا بعينه ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها تحقق
تحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع
بين الفريقين في المعنى وانت خبير بان بينهما اختلافا في الجملة لان الوجوب متعلق
بالمخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني
ولعل الاحكام يختلف بذلك نعم هنا مذهب ان الواجب على هذا المذهب معين عند الله
تعالى غير معين عند المكلف يختلف عنده بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم
فما اختاره فهو واجب عليه في علمه تعالى واعلم ان هنا مذهبا اخر وهو ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة الى المكلفين والمكلف ان اختاره فهو المطلوب وان
اختار غيره كان ذلك الغير مسقطا له الامر بالفعل في وقت الخ الفعل بالنسبة
الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى مضيقا ولا نزاع في وقوعه

واما ان يكون

واما ان يكون زائدا عليه كقضاء الركعة بعد البلوغ مثلا وهذا لا يتعلق به الامر الا باعتبار
جعله على ارادة القضاء فحكمه حكم الاداء شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع والمصنف
لم يذكر الا الاولين لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني قليل الجدوى لندرته ومنهم من
سماها مضيقين وعرف المضيق بانه ما لا يفضل وقته عنه وهو شامل لهما جميعا
ويعبر عنه بالواجب الموسع اما لتوسعة وقته او لكثرة افراده للنفهم انهم يؤدي
الى الخ يخفى مخالفة هذا الوجه وضعفه وهو الظاهر من كلام المفيد وعليه بعض الشافعية
وهم قد اعتقدوا ان الشارع اوجب الفعل في اول الوقت وجوز تاخيره الى اخره كما استدلوا
الى الغايات تبين ان ما اتى به كان واجبا اورد عليه ان الوجوب لما كان مختصا بالجزء
الاخير لم يكن المقدم واجبا واجيب تارة بان الوجوب في تلك الصورة انما هو في الوقت الذي
اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف كاشف عنه وهذا الجواب لا يناسب المقام لان
هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلقا واخرى بان ما فعله كان موقوفا ويصير
واجبا بعد حصول الجزء الاخير ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجوابين ان النسبة
معتبرة في الصلوة مثلا وهي على التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني ان كون
الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اذ من شان
المؤثر في وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها كان نفلا قيل مقصوده
انه كان نفلا مسقطا للفرض واورد عليه انه ان خرج في اخر الوقت من صفات التكليف
لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب عنه بانه لم يرد انه تحقق

هنا الواجب و سقط به بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب و بعد ذلك يرد عليه امور
ان احدها انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون اثما مع ظن الموت قبل الاخر والثاني انهم
اجمعوا على ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما
مع الصلوة في اول الوقت واما ما البعض العامة ذهب بعض الحنفي الى الاول والكرخي
الى الثاني كان واجبا بالاصالة من غير فرق قوله واجبا رد على المذهب الثاني حيث قال
في الاول نفل وقوله بالاصالة رد على المذهب الاول حيث قال في الاخر قضا و تابع الاول
وقوله من غير فرق رد على المذهب الثالث وهو ظ يكون راجعا الى الواجب المخير
لان الواجب على هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الوقت
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال انما فسر البدل بالعزم لعدم وجوب بدل
غيره بالاتفاق وانما الخ لفظ الاداء للتنبيه على ان من اعتبر بدلية العزم جعله بدلا عن
ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من ان كون
العزم بدلا عن الفعل يقتضي سقوطه داسا كما في الكفارات والطهارات ومن انه يلزم تعدد
البدل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه بطلان البدل لما يقوم مقام
الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه ووجه عدم الورود
ان العزم بدل عن ايقاع الفعل فغاية ما لزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق
لا سقوط الفعل نفسه والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل
متعدد وكل بدل يتادى به مبدله اذا تاخر من اول الوقت ووسطه انما خصهما

بالذكر

بالذكر لان اخر الوقت تعيد مما يقع الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بل يتعين الفعل ح
قال السيد المرتضى نعم لم يذكر السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا
وقيل هذا المشعر بكونه غير معروف فتامل دعويان احدهما التساوي بجميع اجزاء
الوقت في الوجوب والاخرى عدم وجوب العزم مستفاد من الامر مثل وجوب الصلوة
فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن الروايات تحكما
اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان مجرد عدم دلالة الامر على التخصيص
لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل فتفريع
التحكم وجعله نتيجة لما قبله لا يخ من شيء اللهم الا ان يقال المقصود ان التخصيص تحكم
الا ان يكون هنالك دليل من خارج بقرينة ما سياتي وايضا لو كان الوجوب
مختصا هذا الدليل مثل الاول عام يبطل به الواجب الثلثة ولا يصح كالو صلى ها
قبل الزوال لعدم الصحة مطلقا ممنوع كيف والخصم يقول بالصحة نقلا وقياسه على ما قبل
قبل الزوال فاسد لان الخصم يقول قد جوز الشارع تقديمه الى الزوال كما جوز تقديم
الزكوة المؤقت معين وتقديم الغسل الجمعة الى اول الخميس عندكم اللهم الا ان يدعى
الضرورة او الاجماع او يقال جواز ذلك في بعض الصورة لما يقتضيه لا يقتضي جوازه
مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في محل النزاع واما في الثاني
فلان الخصم مخالف فلا تم الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم واما في الثالث فلانه
دفع السند فيكون بتاخيره من وقته عاصيا اي فيكون المصلي بتاخيره عمدا

للواجب الذي هو الصلوة مثلا من وقته عاصيا وانما لم يذكر قيد العمد لاشعار التاخير
به وللعلم بان الناسي لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايض نظر لان الخصم ان علم العصيان
بالتاخير يمنع الاجماع على عدم العصيان وان لم يسلمه يمنع كون القضاء مستلزما
العصيان فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان اعني التاخير
الى اخر وقت الظهر على التاخير الذي يتحقق معه العصيان اعني التاخير الى ان يخرج
وقتها بدخول الوقت المختص بالعصر فاسد وهو خلاف الاجماع اي عدم الصحة
قبل اخر الوقت والعصيان بالتاخير عنه او له خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد الخ قال المص في الحاشية عدلنا عن الاستدلال المشهور على نفي بدلية
العزم وهو انه ان ساوى الفعل في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم
يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط كما وجب في الاول لزم تعدد البدل وهو العزم ووحدة
المبدل منه وهو الفعل وان لم يجب فهو الط ووجه العدول ان التحقيق ما ذكره
بعض الافاضل من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه
فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع العزم فيها
لا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى منه مبدله انتهى اقول
لعوله لا في الجزء الاخير يندفع الاستدلال الاول لان وجوب بدلية العزم يسقط
الفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايضا لان الفعل فيه متعين ولا بدل له فلا يلزم
سقوط التكليف والجواب عن الاول ان الانفصال الخ حاصله ان الواجب الموسع

له في اجزاء

له في اجزاء الوقت بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف
المندوب فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا الجواب
في الحقيقة منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير العزم ومن الثاني انا نقطع الخ
ان هذا معارضة وقوله نقطع اشارة الى ان هذه المقدمة اجماعية قطعية او
ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لها لكونها
احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة كما في خصال الكفارة حتى
يتوجه انه ان اريد بفاعل الصلوة فاعلها في اخر الوقت فالملازمة ممنوعة لان
الفعل متعين فيه ولا بدل لها وان اريد بفاعلها فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان
اللازم ممنوع لجواز الاتيان بالعزم دون الصلوة ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة اي لا نم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت
لو لم يكن الامتثال لخصوصية الصلوة على تقدير تسليمه اشارة الى منع حصول الاثم
بترك العزم اي القصد على الفعل في ثاني الحال لانه عين محل النزاع على فعل
كل واجب الخ مضيقا كان او موسعا وفي هذا التعميم زيادة مبالغة في ان الاثم ليس
لاجل التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عزم غير الموسع ايضا
متذكر له بخصوصه لحكم خاص مثل وجوب الصوم وانما اعتبر الالتفات والتذكر
في تحقق وجوب العزم لان الغافل غير مكلف به حكم من احكام الايمان يثبت
مع ثبوت الايمان لم يرد ان العزم بالواجبات اعني ارادة الاتيان بها من لوازم

الايمان بنيه منفك عنه تحقيقا للتصديق ولا زمان عجاجا به النبي م اذ لو اراد ذلك
لزم ان لا يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا وانه باطل قطعا
وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه وبطلانه لا يخفى على ذى مسكة
بل المراد انه من توابعه ولوازمه فيه يعنى اذا امن الرجل وجب عليه العزم على الواجبات
في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور وانت تعلم ان قوله مع ثبوت الا
يمان من باب وضع المظاهر موضع الضمير لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب
قلب المقصود على الوجه الذى ذكره من الاجمال والتفصيل وله وجه اى وللتوقف
في وجوبه وجه اذ لا دليل على وجوب ارادة الاتيان بالواجبات في اوقاتها قبل تلك قف
الاوقات ولا على عدمه وان كان الحكم الخ اى وان كان الحكم بالوجوب مذكورا
في كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا وربما استدل له اى لوجوب العزم على الوجه
الذى ذكره لكونه عزما على الحرام اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم قوله
على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فح يجب العزم على فعل الواجب
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين فحيث امتنع احدهما وجب الاخر
وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات اما اولا فلان ترك الواجب حين
كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على تركه مقيد بذلك الوقت ايضا اذ لا
يزيد الفرع على الاصل واما ثانيا فلانا لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم
على الضرب ظالما عاصيا وهو مم واما ثالثا فلان قوله فح يجب العزم على فعل الواجب

م بليغ

م بليغ يجب عدم العزم على ترك الواجب وهذا العزم من حيث هو لا يستلزم
العزم على الواجب فيخرج عن كونه واجبا فيه نظر لان جواز ترك الواجب
يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا واذا كان مخيرا فلا كما في خصال
الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الاخر لا يخرجه عن الوجوب
وما نحن فيه من هذا القبيل مما حققناه انفا في اثبات الدعوى الاولى من ان
الامر يدل على التوسعة لو كان واجبا في الاول المراد بالاول اول الوقت الى ان
يبقى مقدار الفعل فاندفع ما قيل من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص
وجوبه بالاخر لجواز تحققه في الوسط ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل
بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط
فلا حاجة الى ابطاله وانت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب
بالاخر فقط ولا يدل على ان المقدم نفل مسقط للفرض وان اللازم المدعى
انما يتم الخ قيل هذا الجواب لا يصح على مذهب من خصص الوجوب بالاول والحق انه
يصح بادنى تصرف لانهم وان خصصوا الوجوب بالاول لكن الحق انه يصح لكنهم
قائلون بان الفعل ليس بمتعين في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه
في الاخر ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط مثل
اعط زيدا درهما ان اكرمك فان دخلت الدار فانت حر والشرط قيل هو ما يتوقف
عليه وجود الشيء واخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا على وجه

السببية وقيل هو المذكور بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون جملة اى
حكم بانه يحصل مضمون تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا
المعنى يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد بالفاضلان العلامة وابنه
فخر المحققين يجرى في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فيه نظر
لانا لا نم ان المثال المذكور يجرى هذا المجرى اما لان هذا المثال لا يفيد انحصار
الشرط في الاكرام بخلاف قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما تقرر
ائمة المعاني من ان تعريف المبتدا باللام يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير
زيد والشجاع عمرو ولعل المتبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود في المثال
الاول واما لان المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اى اصداره من
المتكلم كما يقال مثلا في ان نزل الثلج فالزمان شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء
ووجوده في الخارج فعند انتفاء النزول انتفى حكمنا بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما
ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته فيه وهو مم وح فهذا فالمثال المذكور
يجرى مجرى قولنا الشرط في حكمنا باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء في الخارج وهو مطلوبكم ولا
ينفع لكم القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم انتفاء ايقاعه انتفاء وقوعه
وثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج له لان دعواكم في مفهوم الشرط مطلقا
سواء كان الجزاء خبرا او انشاء واما لان ملخصه ان يجوز ان يكون سببا فيجرى

المثال

المثال ح مجرى قولنا السبب في اعطائه اكرامك ولا نم ان المتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز وجوده بسبب اخر اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون
له اسباب متعددة والقول بان جواز وجود سبب اخر لا يضر في ظهور انتفاء الحكم
لان الاصل عدمه مدفوع لما ستعرفه في الجواب عن استدلال السيد وبعد تسليم ذلك
نقول ان حجية مفهوم الشرط عندكم مشروطة بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه
في الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا عند ثبوت ذلك المخالف قطعا ويجوز
ان يكون للحكم شرط اخر اولى او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند
انتفائه على ان ما ذكرتم ينتقض بنحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء
الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية اللهم الا ان يقال هذا المثال وامثاله
واردة على قاعدة المفعول غير صحيح عند ارباب اللغة بل هو حرام مطلقا
سواء اريدت التخصص او لا والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول
اذا جاز ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها مستقل فعند انتفاء الشرط
مخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي المشروط كالاعطاء وهذا ظاهر لا ستره عليه
فهذا الجواب تسليم لما ادعاه السيد كما لا يخفى كان الحكم مختصا يمكن دفعه
بان مقصود السيد انه اذا جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة وقع ذلك في كثير
من المواضع كما يشعر به قوله الكثير من ان تحصى لم يحصل لنا مع عدم العلم بوجوده
وجدان عدمه ونظير ذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا

يحصل لنا الظن بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات والموضوع هنا منتف المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف عنه عدم ارادة التخصص لا نفي اذا لم يرد التخصص فقد اردت البقاء الخ الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء منها ولو قال لا نفي اذا لم يرد التخصص لم يصح عدم البقاء سواء اردت البقاء اولا ومع ارادتهن عدم البقاء الخ التسليم عن هذا المنع وقد يجاب عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوهما عن الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المختصة لاحد المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان احد الضدين واقع البتة فلا بد له من امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من فسرها بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلوا الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء منهما فلا يتعلق به الحرمة ولا يتعلق به الا باحة ايضا ولم يذكرها اكتفاء بما مر فالمولى احق بارادتها لكماله في العقل ونقصانهن ففيه تحريك الحمية المولى او ان الاية نزلت فيمن يريد التحصن حاصله ان القيد تنبيها على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان الاية كانت جوار وهو كافرهن يكرههن على البغاء وضرب عليهن فشكى بعضهن الى النبي صلعم فنزلت الاية واعترض بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فقد اعتبر في هذا الجواب خصوص السبب والجواب ان ما استفيد من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عموما باق الى يوم القيامة ولم يتخصص بالسبب نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور فائدة اخرى

للشرط غيره واختلفوا الخ يعني واختلفوا في ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة هل يقتضي عند انتفائها وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا وينبغي تقييد محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وتلك الفائدة هنا منعهم عن عادتهم من قتل الاولاد خشية للفقر مع ما فيه من الاشعار باولوية الحكم في خلافه وجنح بالجيم والنون والحاء المهملة بمعنى مال والعلامة ذهب العلامة الى ان تعليق الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه حينئذ يقتضي انتفاؤه عند انتفائه والا لزم اما ابطال علته ما فرض علة وذلك اذا كان الحكم في غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الوصف علة تامة بل العلة احد الامرين الوصف واما وجود المعلول بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف الى هذا الوصف الزايل وانه مح وههنا بحث وهو ان تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسئلة يشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف يقتضي حجيته مفهومه فلا بد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللهم الا ان يقال المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص او يقال المراد انه اذا ثبت ان الوصف وحده علة للحكم ينتفي الحكم بانتفائه وكثير من الناس كابي علي وابي هاشم والمتكلمين كلهم وابن

سريج وجماعة من الحنيفة وغيرهم ولانه لو كان كذلك الخ اي ولان نفي الحكم من غير محل الوصف لو كان عين اثباته في محله او جزءه لكانت دلالة التعليق عليه بالمنطوق اذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا او تضمنيا والخصم معترف بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال على نفي المطابقة والتضمن فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف الخ ممنوع اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا اهن زيدا الفاسق انتفاء الاهانة عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية سلمنا ولكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق وان به شاع في مال الخطاب ولذم الشعور انما هو في الخطاب الصريح دون الضمني وقد مر مثله وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب ذكر الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغيب بغيره كان مستهجنا مدياعن الفائدة ومثله الاسود فيما ذكرتموه من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف بل هي كثيرة الخ لا ريب فوائده لكن المثبت يدعي ان يظهرها ما ذكر ومجرد الاحتمال لا يقدح في الظهور وجوابه ان المدعي يمكن تقرير الاعتراض بوجه يندفع عنه هذا الجواب وهو ان التخصيص يقتضي نفي الحكم اذا لم يظهر له فائدة اخرى مساوية لذلك النفي في الظهور لا مطلقا وما ذكرتم من الاحتمالات لا ينافي الظهور يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قبل هذا بيان في الحكم

بوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعدها لدليل كالاجماع وفعله صلعم ونحوها بعض العامة كالآمدي وابي حنيفة معناه اخر وجوب الصوم بمجيء الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم المنفي انتفى ايجاب الصوم هذا الايجاب اخره بمجيء الليل وهذا انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب وبعبارة اخرى ان اردت ان معناه اخر وجوب الصوم المستفاد من هذا الخطاب بمجيء الليل فنسلم ولكن قولك فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا ممنوع لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية لمقتضى هذا الخطاب والحكم الثابت فيما بعدها من مقتضى خطاب اخر فمجيء الليل اخر بالنسبة الى الاول ووسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت ان معناه اخر وجوب الصوم المطلق بمجيء الليل فهو مم بخلافه هنا الحال من الضمير المستكن في ظاهره والضمير عايد الى اللزوم وهنا اشارة الى التعليق بالصفة اقوى دلالة التعليق بالشرط الاظهر ان يقول من التعليق بالصفة لان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايض وان علم الامر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بشرط فلا يخ اما ان يكون الشرط موجودا في وقت ذلك الفعل اولا وعلى التقديرين فالامر والمامور اما عالمان به او غير عالمين او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان موجودا جاز الامر به مطلقا وان كان مفقودا

وكان الامر الخلاف جاهلا جاز ايض سوا وكان الماموز جاهلا اولا وان كان الامر
عالما بانتفا، ففيه الخلاف سوا، كان الماموز عالما اوجاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة
يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة لايجوز   وربما تعدى بعض متاخريهم الخ ثم بعض
متاخريهم انه لافرق بين جهل الماموز وعلمه بانتفاء شرط لعدم اقتداره على الفعل وايضا
لايصلح المانعية كما في صورة الجهل والجواب ان عدم المانع لايكفي في جواز الامر بل لابد
من وجود الباعث ايضا وهو متحقق في صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع
ويعصى بالبشر والكراهة بخلاف ما اذا علم فانه لايتصور العزم عليه والتوجه اليه
فلا يتصور هنالك تلك الفائدة   كون الامر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء
انما يتصور في الشاهد وهذا مثل به واما الغايب فلا يعزب عنه مثقال ذرة
ثم المقصود انه يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله
فان حصل ثبت التكليف وان انتفى عدمه والمخالفون يقولون بثبوت التكليف
مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي صورة العلم ايض   بما ترى متعلق بالوجهة
والمعنى لايعجبني التعبير عن هذا البحث بما ترى من ذكر الشرط مطلقا اذ لا نزاع
في جواز الامر بالواجب المطلق عند انتفاء شرطه كالامر بالصلوة عند عدم الطهارة
وانما النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه والحيوان
ونحوها   وانما لم يعدل كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان هذه التوجهة
اذا كانت غير مستحسنة لم جئت بها ولم عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير

الجواب

الجواب الى لم اعدل منها قصدا الى مطابقة دليل الخصم لدعواه لاجعل الشرط مطلقا
مطلبا واقام عليه الدليل بقرينة جعل ارادة المكلف من الشرط مع انها من شرايط
الوجود دون الوجوب   واحسن التادية عن اصل المطلب حيث خصص الشرط بشرط
الوجوب ولم يعتبره مطلقا   ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع يعني
الخصم قالوا يجوز ان يكلف الله سبحانه العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع
منه لاينافي كونه مامورا كما اذا امر الانسان بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر
فاذا لزم السفر بقي الامر بحاله كذا نقل عنه ولده قدس سره   والذي يبين ذلك
الخ ادعى انه سبحانه لا يامر بالفعل عند انتفاء شرط وبينه بان ذلك قبيح في شاننا
فكيف في القديم المنزه من كل نقيصه وانما نسب العلم بانتفاءه الى اخبار الرسول
لان علمنا بذلك عقلا ممتنع كما سيجيء فانحصر طريقه الى النقل ثم ان ذكر الرسول
على سبيل التمثيل والا فاخبار كل معصوم مثله   قبح منا ان يامره بذلك مع
لانه انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس كذلك لان الامر كما
يحسن للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار بما يظهر من
الماموز من امارات السرور والكراهة على ان الخصم لايسلم منكم دعوى القبيح
العقلي   فعقد المنا مرفوع على انه فاعل الحسن يعني حسن فقد علمنا بصفة
المامور في المستقبل دخول الشرط فيها كقولنا افعل غدا ان كنت باقيا على
صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما يدخل في المشكوك

فيه دون المعلوم   ولنا اليه طريق الظاهر انه منصوب على انه حال من العلم
وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون معطوفا على يصح والضمير يعود الى ما
الموصول   بحسن الفعل فلا يصح ان يقال افعل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه
لان الشرط انما يناسب دخوله على المشكوك   لا يصح ان يعلم عقلا محصله ان العقل
غير مستقل في الحكم بان الماموز متمكن من الفعل في المستقبل لانه يجوز موته وجنونه
مثلا فطريق العلم به منحصر في خبر المخبر الصادق فاذا فقد الخبر دخل الشك فيه
فوجب الشرط عند الامر به وبالجملة ان علم التمكن قبح الشرط والا وجب   ويكون الظن
في ذلك قايم مقام العلم حاصله ان صحة الامر موقوف على علم الامر بالتمكن حيث امكن
وان تعذر قام الظن به مقامه   دون من لا يعلم انه لا يتمكن بفهم منه انه لا يجب
ان يوصيه الامر بخروج والمقصود انه لا يجوز لو قال لا يدل وجب جاز لكان اظهر
فلا غرو بالغين المعجمة والراء المهملة الساكنة بمعنى لا عجب   وقولها ارادة
المكلف انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المستدل وهو لاشعري غير قايل بها
الى اما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم ينكرون اسناد افعال العباد اليه
سبحانه   فلا تكليف ولا معصية اما عدم التكليف فلعله تعالى بانتفاء شرطه كالارادة
واما عدم المعصية فلانها باعتبار مخالفة التكليف وهو منتف   فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف اي عند المعتزلة اذ التكليف عنده لا شاعرة لا ينقطع مع الفعل
فهذا دليل الزامي واعترض بانه لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل ان لا يعلم احد انه

مكلف

مكلف لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لا ح ليعيد بالاجماع ولا في حال الفعل ليدفع
بانه مناقض لمذهبهم بل قبله فلا استحالة فيه وعلى هذا ابطل الملازمة واجيب
بان معنى قوله لم يعلم احد انه مكلف لم يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك
الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة انت خبير بان اللازم من الدليل انتفاء
العلم بالتكليف في بعض الوجوه لا مطلقا لبقاء احتمال وامن العلم به وهو
ما ذكره المعترض فكون اللازم ضروري البطلان مم   وقبله لا يعلم واعترض بانه
لا يلزم من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده وانتفاء العلم به مطلقا
لجواز ان يعلمه في الجملة وان لم يعلمه باحد من الوجوه الثلثة واجيب بان العلم بان
التكليف مع العلم بامتناع كونه في شيء من تلك الازمنة محال ضرورة انه لو حصل
العلم لحصل في واحد منها لاستحالة وجود المشترك في الخارج دون معين منها   و
اجتمعت الشرايط عند دخول الوقت بشرط ان يمضي من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه
لا ينقطع التكليف ح كما في المضيق   الثالث لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرط لم
يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده واللازم بط اما الملازمة فلانتفاء شرط وجوب
الذبح عند وقته وهو عدم نسخه وهذا يقتضي عدم وجوب المستلزم لعدم العلم با
الوجوب ضرورة ان العلم بالشيء فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه
لو لم يعلمه لم يقدم على ذبح ولده بتهيئة الاسباب من الاضجاع وتله للجبين وامرار
المدية على حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحتج ايض الى فداء

وقد قال الله سبحانه وفديناه بذبح عظيم   وح فتوجه المنع عليها على اى اذا كان
النزاع فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر فى
الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمة على ظاهر اذ اراد باللازم عدم عصيان
امر بترك الواجبات مطلقا لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم
بعدم التمكن والقدرة بالضرورة وانما اللازم له عدم العصيان بترك الفعل الذى
علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه
م وانما لم يتعرض المص لهذا لان سياق الدليل يابى ارادة هذا المعنى   المنع من بطلان
اللازم وهو انه لو لم يعلم احد فى شيء من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان والسند
انما مذهب الى انه بعد مضى الوقت يعلم انه كان مكلفا بالفعل فى ذلك الوقت   و
ليس يجب جواب سؤال مقدر تقريره لو كان العلم بالتكليف بعد مضى وقت الفعل
لا قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته
لعدم علمه بالتكليف وانه باطل بالاتفاق وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف
على شرايط التكليف غلبت ظنه ببقائه ووجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك
التحرز الا بالشروع فى الفعل وبالجملة وجوب التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف
بل يكفى الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب الفورية فى الموسع لما
يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع فى الفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع
له افراد وكل فرد منه واجب على التخيير ولا يحصل التحرز عن الفرد الاول الا بالشروع

فيه فاذا

فيه فاذا تركه كان الحكم فى الفرد الثانى مثله وليس المراد انه لا يحصل التحرز عن ترك
الماهية الا بالشروع فى الفعل فليس فيه دلالة على وجوب الفورية   ان يخترم السبع
فى القاموس اخترم فلان مبنيا للمفعول مات واخترمت المنية اخذته   بنية
الفرض ولو لم يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية الفرض ويظهر من هذا
الاستدلال ان ما اشتهر بين القوم الاشاعرة انما يتوجه حين المباشرة به لا قبله ليس على
ما ينبغى لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل الفعل وبقائه حال المباشرة ثم ان دعوى
الاجماع على وجوب نية الفرض مع وجود المخالف اما مبنى على اعتقاده قبل المخالفة او على
ان المخالف نادر لا يعتد به   اذ لا يكفى الخ اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق
تقريره ان الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفى فى
وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع وهى حاصلة لما مر   الذى
هو فرى الاوداج يقال فريت الشيء فريا وفريا اى قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك
وهو عرق فى العنق   بل يكفى بمقدماته ويمكن ان يجاب بان الظاهر المبادر من قوله
انى اذبحك فرى الاوداج والمامور به فى قوله افعل ما تؤمر هو الذبح لان غيره لم يكن مذ
كورا واما حمله على المقدمات المذكورة فجاز لا يصار اليه الا بدليل ولا دلالة فى قوله وناديناه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرءيا عليه باعتبار ان تصديق الرءيا هو فعل ما هو مرئى
فى المنام وما فعل الا مقدمات الذبح فهى المرئية فى المنام دون الذبح لعدم وقوعه
مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم الامر بمقدماته والشارع فى المامور به يصح

ان يقال له انه مصدق له قبل اتمامه على انا لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح اطلاق
التصديق للشروع فيها كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما ذكرناه امور الاول قوله تعالى هذا
لهو البلاء المبين والظاهر ان هذا اشارة الى الذبح بالمعنى الحقيقى بقرينة التاكيد بان
وباللام وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد للحصر مع تاكيده بضمير الفصل وبالوصف المفيد
لامتياز هذه البلية من بين البلاء بشدتها واستيحاشها فى النفس واما حملها على المقدمات
فبعيد لسهولة الامتثال بها وعدم وحشتها فى النفس مثل الذبح والقول بان تلك المقدمات
بلية عظيمة باعتبار عدم العلم بمال الامر واحتمال ان يومر بالذبح نفسه بعدها ففيه
مناقشة اما اولا فلان العظمة ح انما هى بالغير بخلاف ما ذكرنا فانها بالذات وهو اولى واما
ثانيا فلان الامر بذبح الانسان خلاف المتعارف فذلك الاحتمال بعيد جدا والثانى قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم اذ الظاهر ان الامر كان متعلقا بذبحه وان الفداء بدل عنه لان الامر لو
كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها فلم يحتج الى الفداء لان الفداء بدل ولا حاجة الى البدل مع
وجود المبدل منه على ان الظاهر ان يكون الفداء من جنس المفدى والقول بان الفداء بدل
من مقدمات الذبح نفسه بعيد غاية البعيد لان الفداء عما لم يجب غير معقول ظاهرا وقد
يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن بانتفاء شرطه يعنى عدم نسخه
ثم لا نزاع فى انه فرى اوداج ابنه لكن كلما افرى جزءا اعاد ملتئما فقد فعل ما امر
به من الذبح وان لم يبطل الحيوة وردّ هذا الجواب اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم
ينقل نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء ويمكن الجواب عن الاخيرات

الفداء

الفداء بدل على الحيوة لا عن الذبح   وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى منع كون
الامر بالفعل حسنا المصالح تنشأ من نفس الامر دون المامور به كالابتلاء والامتحان
وتوطين النفس على الامتثال والعزم على الاتيان به مستندا بان ذلك انما يفعل اذا كان
الامر جاهلا باحوال المامور واما اذا كان عالما فلا معنى له والحق ان هذا المنع مكابرة
لان الكلام فى خواص صيغة الامر ومقتضياتها من غير ملاحظة لخصوص الامر على ان ذلك
لا يمتنع فى حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل العلم واما اذا كان المقصود
اكمال الحجة على المامور وايصال النفع اليه بالعزم على الاطاعة وعدمه فلا ومن هنا
يظهر بطلان الحصر فى قوله فانما يحسن لمكان التوصل الخ ومما يؤيد ما ذكرنا ان الكفار الذين
علم الله تعالى بانهم لا يؤمنون مثل ابى جهل واضرابه مكلفون بفروع الشريعة وان كان
بين هذا وما نحن فيه فرق ما لان كلامنا فى شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحيوة ونحوهما
والايمان ليس من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة والارادة ونحوهما   وليس النزاع
فيه بل فى نفس الفعل فيه نظر لان النزاع انما هو فى مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه
واما ان المطلوب من ذلك الامر هل هو نفس الفعل او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع
كما يرشد اليه عنوان المسئلة واحتجاج الخصم فعلى هذا ما ذكره المص يجعل النزاع فى المسئلة لفظيا
لنا ان الامر انما يدل الخ توضيحه ان الامر انما يدل تضمنا على الجواز بالمعنى الاعم
الذى هو قدر مشترك بين الاحكام الاربعة المذكورة اعنى الاذن فى الفعل لا على الجواز
بالمعنى الاخص الذى هو قدر مشترك بين الثلثة الاخيرة اعنى الاذن فى الفعل والترك

معا لانه مناف للوجوب ضرورة ان الوجوب غير متضمن للاذن في الترك وانما نفي الجواز

بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته في الوجوب لكان باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لا في ذاته

بقيد من القيود والمقصود بيان عدم امكان بقائه بنفسه بعده واذا ثبت ان الجواز با

المعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يحصل الا بما فيها من القيود

والفصول كما هو سائر الاجناس فالمدعي لبقائه بعد النسخ ان ادعى بقاءه بنفسه اي من

غير تقوم فصل اليه فهو باطل بالضرورة وان ادعى بقائه بعده لا بنفسه بل بوا سطة اقترانه

بفصل اخر من الفصول وهو الاذن في الترك باعتبار ان الناسخ لما دفع فصل الوجوب

اعني المنع من الترك فضم مع الجنس فصل اخر اعني الاذن في الترك ضرورة ان رفع

احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر ففيه ان هذا موقوف على كون النسخ متعلقا

بالمنع من الترك الذي هو جزء لمفهوم الوجوب وفصل للجواز دون المجموع مثل ان

يقال نسخت المنع من الترك او رفعته او نحوهما ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في مثل

نسخت الوجوب وهو كما يحتمل دفع المنع من الترك لكونه كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل رفع

المجموع وهذان الاحتمالان متساويان فبقاء الجواز وعدمه متساويان فلا دلالة للنسخ

على البقاء وفيه نظر لانا لا نم ان الاحتمالين متساويان لان الفصل قيد والظاهر رجوع النفي

الى القيد كما تقرر في موضعه ولان المقتضي لكل واحد من القيد والمقيد وهو الامر متحقق

قبل النسخ لان المقتضي للمركب اعني الوجوب مقتض لكل واحد من اجزائه ورجوع النفي

الى القيد متيقن قطعا لان النفي اما ان يعود الى القيد فقط او الى المقيد فقط او الى

المقيد فقط ورفع القيد على الاولين ظاهر وكذا على الاخير لان رفع الاذن في الفعل

يستلزم رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير رفع المنع من الترك معلوم

ورفع الاذن مشكوك فيتمسك في بقائه بان الاصل في كل ثابت استمراره الى ان

يعلم زواله فليتامل كذلك يحتمل التعليق بالمجموع لم يرد تعلقه بالمجموع من حيث

المجموع وان كان باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول بل اراد تعلقه با

المجموع باعتبار كل واحد من اجزائه او بالجزء الاخير الذي هو رفع الحرج

عن الفعل وهو الذي جعله اولا جنسا للاحكام الاربعة اعني الاذن في الفعل

فقط لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان نسخ رفع الحرج عن الفعل

يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم بان فائدة هذا الاحتمال قليلة ولم يحكم

ببطلانه لان المص احاط جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيلها

مرتجا ولا ينافي هذا عود بعضها الى البعض باعتبار لازمه لان الوجوب ماهية

مركبة يعني ان الوجوب ماهية مركبة من جزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل

واحد من جزئية وقد يكون برفع احدهما وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص

اصلا فاذن لا دلالة للنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اذ يكفي في نسخه رفع المنع

من الترك فلا يكون النسخ مانعا من الجواز فان قلت النسخ كما لا يدل على

ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه قلت الدلالة على تحققه غير مستندة الى

النسخ بل مستندة الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضاه قلنا النسخ

متوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة النسخ على رفع كل واحد

من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها احدهما ان الخلاف واقع الخ قال المص في

الحاشية لا يخفى ان المستند هنا سند للمنع فلذلك جاز الكلام عليه اقول مساواته

للمنع غير ظاهرة لانه لم يسند اظهر وان يكونا معلولي علة واحدة وقال انهما

معلولان لعلة واحدة هذا ايضا يكفي المانع لان المراد بالعلة هنا هي العلة التامة

ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين مستنع لزوال علته التامة لامتناع تخلف

المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الاخر اعني الجواز لان المعلول

يجوز ان يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز على هذا التقدير ايضا

وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نسلم الخ لما ادعى المانع علية الفصل اولا

واقتضاءه زواله لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليها المنع ولا يكون من باب

ايراد المنع على المنع نعم لو حمل كلامه على المنع بان يقال مراده ان عدم مانعية نسخ

الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس

والثاني ان لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما ممنوع لكان من هذا الباب

فليتامل احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول

عبارة عن الوجوب قسيم لاخواته ومع القيد الاخر جنس للندب والكراهة والاباحة

المعنى الاخص فاذا ازال الاول خلفه الثاني لان الثاني نقيض الاول ورفع

احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر كان زيدا الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام

فقد ثبت له القيام قطعا والاصل استمراره لا يقال كما ان الاصل استمرار

البقاء لتحقق مقتضيه وهو الامر كذلك الاصل استمرار المنع من الترك لتحقق

مقتضيه ايضا فالقول بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول لا مقرلزوال

الثاني بعد ورود النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق على جميع التقادير

سواء تعلق النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الاول فانه غير

متحقق عند تعلق النسخ بالاخير فالنسخ انما يدل قطعا على زوال الثاني دون الاول

فان بقائه وعدم بقائه محتمل فيحكم بترجيح البقاء بالاستصحاب ولو تثبت الخصم

في ترجيح الاحتمال الاول الخ قد عرفت ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا

فلا نعيده ونقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود الفصل

وهو الاذن في الترك معلوم بعد ورود النسخ على التقادير اما على تقدير رجوع النسخ

الى المنع من الترك فظاهر واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت انفا ان ذلك

يستلزم رفع المنع من الترك البتة ولا شك في ان رفع المنع منه يستلزم الاذن

فيه فوجود الاذن معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف

على رجوع النسخ الى القيد وعلى تجدد فصل اخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا

ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد وان تجدد فصل اخر وهو الاذن في الترك معلوم

بمجرد النسخ على جميع التقادير الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور

ان صيغة النهي يستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزن والكراهة نحو لا تلبس

نفسك من الدنيا والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان العاقبة نحو
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين
واليأس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء وزاد صاحب التنقيح منها
وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي فقيل هو التحريم وقيل هو الكراهة
وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني التي
تستعمل هي فيهما فلا تقتضيها بحسب الوضع اتفاقا والاصل عدم النقل ثم هذه
المقدمة يثبت المط وهو ان الصيغة حقيقة في التحريم لغة ولقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا الخ اورد عليه اولا ان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة للتحريم اولا والاية
تدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان ما نهاكم عام شامل للنهي بالكراهة ايضا فوجب
حمل انتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين يشكل الاستدلال
بها على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه
العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه
بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاده انه مكروه والانتهاء عن الحرام واجب
فلا يتم الاستدلال الا بان ثبت ان النهي المأخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو
غير مسلم ورابعا ان تحريم المنهي عنه على تقدير ثبوته انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني اقول يمكن الجواب عن الاول بانه
اذا ثبت انها في الشرع للتحريم ثبت انها في اللغة ايضا اذ الاصل عدم النقل وعن الثاني

بان ما نهاكم

بان ما نهاكم عموميته غير معلومة كيف لا وهو اول البحث فلا يقتضي صرف الامر الثابت
لكونه للوجوب عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم فقط
وعن الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه اذ الانتهاء معناه كف
النفس عن المنهي عنه يقال نهيته عن كذا فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا ريب
في ان ما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها واما تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف
له وجها لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم
وبينهما بون بيّن يدل بالفحوى فحوى الخطاب ما يدل عليه وهو غير مذكور
موافقا له في النفي والاثبات سواء كان اولى منه او لى وربما خص بالاولى كتحريم
الضرب والشتم والاذى المستفاد من قوله ولا تقل لهما اف وما نحن فيه
من هذا القبيل لان مناهيه تعالى اولى بالتحريم من مناهي رسوله فتحريم مناهيه
يدل على تحريم مناهيه تعالى بالطريق الاولى نفس ان لا تفعل والفرق بين ان لا
يفعل وبين الكف عن الفعل ان الاول يقارن الثاني قطعا بخلاف الثاني فانه
لا يلزم ان يقارن الاول لجواز ان لا يفعل ولا يخطر بباله الكف عنه فاندفع ما اورد
البدخشي في شرح المنهاج من ان الكف ترك الفعل فلا فرق بينهما لنا ان تارك
المنهي عنه كالزنا الخ يعني ان تارك الزنا مثلا يعد في العرف العام ممتثلا من اجل تركه
ويمدحه العقلاء لذلك مع قطع النظر عن الكف بل مع عدم الشعور به وذلك دليل
على ان المط هو الترك دون الكف والا لما كان ممتثلا بمجرد الترك ولما كان الممدوح

بمجرده حسنا فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا لك
ان تمنع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور ولكن ايجاده مقدور ولكون كف النفس
عن ايجاده ايضا مقدورا اذ معنى تساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم تساويها
الى الايجاد والكف عنه الا انهم تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا قلنا
العدم انما يجعل اثر القدرة توضيحه ان العدم المطلق لا يصح ان يكون اثر القدرة
مستندا اليها متجددا بها والنزاع ليس فيه بل في العدم المضاف الى الفعل وهو اثر
للقدرة مستند اليها متجدد بها باعتبار استمراره منع المكلف من ادخال
مهية الفعل وحقيقته في الوجود ان اراد المنع من ادخال المهية في الوجود دائما
فمصادرة وان اراد المنع من ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فقوله
وهو انما يتحقق بالامتناع باطل اذ اللازم على هذا التقدير كونه القدر المشترك
بينهما وجواب العلامة عن هذا الايراد بان فيه نظر لان الامتناع من ادخال
المهية في الوجود انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه
لا يخفى ما فيه لهذا اذا نهى السيد الخ ان كانت هناك قرينة على الدوام
فلا ينفعه لان الكلام في النهي المجرد عن القرائن والا فالعصيان والذم بسبب
ترك التكرار ممنوعان ثم فعل عد في العرف عاصيا اي عد عاصيا بالنسبة الى
فعل هذا الفرد من المنهي عنه وان كان يعد مطيعا بالنسبة الى الفرد المتروك
منه والحاصل ان المخاطب على تقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص

كذلك

كذلك او مطيع وعاص من جهتين فلا يرد عليه ما اورده ولده قدس سره من انه
يتوجه على القول بافادة النهي الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر
لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول
مرة وثانيه مع ان الظاهر تحقق ذلك ومن الثالث ان التحريم جائز قد مر
في بحث الامر ما ينفع ذكره في هذا المقام كثير من مخالفينا كابي علي الجبائي
وابنه ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية
عنه والقاضي واجازه قوم منهم الحاجبي واتباعه وقد ادعى من المختصر انه
مذهب الجمهور ومنعه مانع نسب هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد يوجه
ذلك ان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم
لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه محال ورد عليه بان هذا يقتضي
ان لا يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم ح هو قصد تعظيم الصنم دون السجود
ورد بان التعظيم لله واجب وقد اعترفوا بحرمته للصنم فيكون جنس التعظيم بعض افراده
واجبا وبعضها حراما فلزم الاعتراف بما انكروه من حيث لا يشعرون والحق ان جواز
اختلاف افراد الجنس بديهي للجمهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة
في حسن احدهما وقبح الاخر فلا ينافي ايجاب احدهما تحريم الاخر ثم ان قوله السجود نوع
واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان مهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور
به فهو ممنوع وان اراد ماهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور به فهو مسلم

وان اراد ان مهية باعتبار تحققها فى ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا
ينافى كونها منهيا عنها باعتبار تحققها فى ضمن فرد اخر فذلك مستحيل لان قطعا
مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه وهما متناقضان فلا يجوز اجتما
عهما بالضرورة لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز لما كان الوجوب
والحرمة متضادين لا متناقضين لم يقل معناه طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب
الترك مع المنع من الفعل بل كان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه يعنى
يلزم من تجويزه انه يجوز تركه ومن ايجابه انه لا يجوز تركه ليظهر التناقض ويثبت ان
هذا التكليف محال فى نفسه ولما كان المفروض هو الايجاد فى جميع الجهات لم يرد ان
ذلك جائز بحسب اختلاف الزمان واعترض بان من جوز التكليف بالمحال لا يجوز
هذا المحال الذى هو التناقض وهل هذا الا تحكم واجيب بان المحال ثلثة انواع
المرتبة العليا وهى ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو غير جائز بالاتفاق والسفلى
وهو ما يكون محالا بالنظر الى ما عرض له وهو جائز بل واقع بالاتفاق والوسطى وهى
ما يكون محالا عادة اى لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا
هو المتنازع فيه فالمجوزون قالوا ان ما نحن فيه نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم
نظرا الى معنى التناقض فيه جعلوه من العليا فظهر الفرق واندفع التحكم بان
كان للفعل جهتان بين الجهتين اما مساوات او مباينة او عموم من وجه بان
يكون انفكاك كل منهما من الاخرى جائزا مع جواز تحققهما فى محل واحد او عموم

مطلقا

مطلقا بان يكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة
لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب النقود والثانى لا يتصور فيه خصوص كما حكم
به بعض المحققين والاخيران وقع التنازع فيهما وههنا قسم اخر وهو ان يكون
بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة والظاهر ان
حكمه حكم الجهة الواحدة فى تعذر الامتثال كالصلوة فى الدار المغصوبة هذا
مثال لما ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما فى محل واحد انما
حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان كما اشار اليهما المص اوليهما
كونها صلوة واخريهما كونها غصبا لاستيلائه على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان
ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون الغصبى بل انما امر بالكون
المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الصلوة بان يفعل
الصلوة فى مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن
فى المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة فى الدار
المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى جواز
اجتماع الوجوب والحرمة ويعنى المص ان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع
امر بالكون الغصبى وانه لا يصح اجتماعهما لان الجهتين ح فى حكم الجهة الواحدة
فمن احال اجتماعهما ابطلها واوجب قضاءها لان الاتى بها اتيا بالمامور به
لان هذه الصلوة حرام فقط خلافا للقاضى فانه منع كونه قائلا ببطلانها قائل

بانه يسقط عند فعلها القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بفعل معصية كمن شرب
مجنونا حتى جن فانه يسقط الفرض فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع ان اراد
امتناع الجمع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه فان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل
قوله وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق فيه محل النزاع وقوله اذ الامتناع
انما ينشأ غير مفيد لانه اعتبر مع ذلك الشىء اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر
معه تعددها فالخصم لا يسلم اصل امتناعه فكيف يسلم امتناع الانحصار فيه
واما قوله ذلك اى امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده
بحسب الذات كما هو ظاهر كلامه فالحصر مم اذ الخصم يقول بانه لا امتناع مع التعدد
بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعدده مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة
لا يقتضى ذلك مم لظهور ان تعدد الجهة يقتضى تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان
متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة ذلك
باعتبار جهة كونه فردا من افراد الغصب لا بمعنى ان الجهتين علتان لتعلق الامر
والنهى بالكون المعين المشخص ليرد ان هذا تكليف بالمحال يعنى ان متعلق الوجوب
هو ذات الكون مع احدى جهتيه ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير
المتعلقات من هذه الجهة ثم قوله بل الوحدة باقية ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية
فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة مطلقا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه
تعدد بحسب الاعتبار ايضا فهو مم فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن

فيه مطيع

فيه مطيع من جهة انه صلوة وعاص من جهة انه غصب فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهى الغصب الخ توضيحه ان متعلق الامر فى الحقيقة هو مطلق الكون الذى
هو جزء الصلوة المطلقة اعم من ان يكون فى الدار المغصوبة او غيرها وكذا متعلق
النهى مطلق الكون فى الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق كل واحد
منهما مفهوم كلى مغاير لمتعلق الاخر وبين هذين المفهومين عموم من وجه فكل واحد
منهما يتصل انفكاكه عن الاخر لكن المكلف اختار جمعهما فى محل مخصوص وهو مادة الاجتماع
فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل مشتمل على مهية
الغصب الذى هو حرام الذاته ففى هذا المحل وان اجتمع متعلق الامر والنهى لكن لم يتحد
او المحال هو الثانى دون الاول وذلك لا يخرجهما اى جمعهما باختيار المكلف
مع امكان عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهى
مهيتان متغايرتان والمتغايران لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما فى فرد
مخصوص وقوله فيتحد المتعلق بالنصب على سبيل الانكار ارادة تحصيل خياطة
الثوب باى وجه اتفق اى سواء اتفق تحصيله فى ذلك المكان او فى غيره فلا يكون
شغل المكان فى الخياطة ممنوعا عنه فلا يكون المثال المذكور نظير ما نحن فيه
اذ هو ما اجتمع فيه الامر والنهى سلمنا ان شغل المكان ممنوع عنه لكن متعلق
الامر والنهى مختلف لان الشغل ليس اتيا بالخياطة فلا يكون مامورا به فلا
محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص ذاتى للصلوة فى الدار المغصوبة

وهو منهي عنه لكونه فردا من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة ماموراً بها
لزم اجتماع الامر والنهي وانه محال وقد يجاب عن هذا بان الكون والنائم يكن
ذاتيا للخياطة لكنه من لوازمها وشرايطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة
بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا مطلقا فح نقل الكلام الى هذا الكون
فنقول هو واجب وحرام من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه ايضا لعدم الفرق
اقول ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء والكون بالنسبة
الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من قبيل المقارنات سلمنا ان الكون ذاتي
للخياطة لكن نمنع كون العبد مطيعا لان النهي عن الكون في المكان المخصوص يدل
على ان الكون المط في الخياطة غير الكون في ذلك المكان فلا تكون الخياطة في ذلك
المكان مامورا بها لانتفاء الكون المط فيها فلا يكون من خاط فيه مطيعا لا يقال
هذا التخصيص مما لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول به غير مسموع لانا نقول عدم
الشعور به لان الكلام في اوامره سبحانه وهو حين الامر بالكون في غير الصلوة مثلا
عالم بان مراده الكون في غير المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه
ان كون الذي هو جزء قيل الكون عند المتكلمين عبارة عن الجواهر في حيزه
وهو ينقسم الى الحركة والسكون انقسام الجنس الى انواعه اذ الحركة عبارة عن
حصول الجسم حصولا في حيزه بعد حصوله في حيز اخر والسكون عبارة عن حصوله
في حيز واحد اكثر من زمان واحد ومحصول هذا الجواب ان الكون الذي هو جزء

هذا الصلوة

لهذه الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة منهي عنه لانه فرد من افراد الغصب
فلا يجوز ان يكون مامورا به ايضا لامتناع اجتماع المتنافيين في موضع واحد
اقول قد عرفت ان ذلك انما يتم باعتبار تعدد الجهات على ان يكون الجهات
قيود المحل المتنافيين فيكون هذا المقيد غير ذلك المقيد كما في الصلوة في المسجد
فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد واذا جاز اجتماع
الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان
الاحكام كلها متضادة نعم لو كانت الجهتان علة للتعلق الاحكام بذلك المحل
لا امتنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد فتأمل فانه دقيق جدا
وهكذا ايضا في جهة الصلوة فان الكون اه يريد دفع ما يتوهم من ان الكون
المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور بها وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهي
فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق ليس امرا بافراده ولو باعتبار الحصة
التي في ضمنه اه يريد ان الامر المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها في الحقيقة
سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا بان وجوده عين
وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه اظهر وفيه نظر لان الكلي مطلوب بنفسه
والامر به لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع اخر ولو سلم فلا شبهة في انه
لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب
هي الماهية المعروضة لتشخص ما ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا منافاة فيه

الامر الثاني عند المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم امران
احدهما اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والخصم لا يعترف بجوازه كما ان على التناقض
الذي هو يوجب تناقض المامور به ايضا لانه لو لم يعلم ما فعله الى لعنه وقد يمثل له توضيحا
وتنبيها بمثال وهو ان المحيط لو قرأ عزيمة في الصلوة فالقراءة منهي عنها فان كان
الامر بالقراءة في الصلوة متناولا للعزيمة لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
وان كان غير متناول فكيف توصف القراءة بكونها عبادة فاسدة بل ليس بعبادة
اصلا نعم قد يوصف الصلوة بالفساد لو اشتملت على تلاوة العزيمة فيها وذلك امر اخر
لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهي انما يكون في شيء واحد انما كان تعلقهما على شيء
واحد من جهة واحدة وهنا يجوز ان يكون الجهة متغايرة لانا نقول هذا ايضا لا يجوز
على راي الخصم على انا نقول لان النهي على الفساد حتى مطلقا ممنوع غاية ما في الباب
لو وقع فان المنهي عنه من حيث اشتماله على جهة موجبة للنهي وهذا لا ينافي صحته من حيث
اشتماله على جهة موجبة للامر والجواب بان الجهتين ان تفارقتا كان الامر والنهي
متعلقين بشيئين متفارقين لا بشيء واحد وليس كلامنا فيه وان تلازمتا كانت
كل واحدة منهما من ضروريات الاخرى والا لكان تعلق الامر باحدهما
يستلزم تعلقه بالاخرى لان الامر بشيء امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهي
بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شيء واحد هو مامور به ومنهي عنه وانه باطل بالاتفاق
فلا يعلق بشيء بان الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء لا بما

على اقوال اولها يدل في العبادات والمعاملات جميعا وثانيها لا يدل مطلقا وثالثها
يدل في العبادات لا في المعاملات والمراد بالمعاملات غير العبادات بقرينة
المقابلة فيشمل العقود والايقاعات واختلف القائلون بالدلالة وهم
القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم الشهيد في التذكرة
في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة والحاجبي في المختصر ان ذلك الدلالة بحسب
عرف الشرع لا بحسب عرف اللغة لان الاجزاء عبارة عن الامتثال بالمامور به او عن
الاسقاط للقضاء وهذا بمعزل عن واضع اللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه
ايضا مثل دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون الشرع دون
غيرها اصطلاحا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في العبادات مطلقا لا بحسب
الشرع ولا بحسب اللغة شرعا ههنا دعويان اولهما الدلالة في العبادات
لغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات كذلك لنا على الاولى وحاصله
ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة
وهما متضادان فلا تكون ما نحن فيه مامورا بها فيلزم عدم الامتثال
وعدم الخروج عن العهدة وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادة
اما من شأنه ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو عبادة بالفعل
بان تعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظاهر فعلى الاول لا يكون متعلق النهي
عبادة لعدم تعلق الامر فلا يدل النهي على الفساد والفساد هو عدم موافقة العبادة

يطابقه وبلازمه كالامر وايضا ليس المامور به والمنهي عنه شخصين حقيقيين بل الشي الذي له جهتان
الجهتان فلا يلزم على تقدير عدمه تلازمهما تعلق الامر والنهي بشي واحد ومما
ان ترجيح مفسدة النهي على مصلحة الامر الحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح لان العكس مثله وقد
يجاب بانا اخترنا الشق الاول بانه يصدق في العبادة على متعلق النهي عند عدم تعلق
الامر به مجازا اي هيهنا لقد ربكفي تحقق الفساد الابدي ان العبادة في تفسير الفساد
على اي معنى حمل عموله على المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب مناف لما نحو لغير مراد المكلف
كاستقر غير مراد للكلمات بكل اللام صفة كاشفة الفساد صفة ومن حيث انه
عدم حصول الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف عند المتكلمين لحصول انما
يتصور اذ اتعلق الامر بالمنهي عنه والا فلا صح الفساد بهذا المعنى كما عرفت ولنا
على الثانية اي لنا على الدعوى الثانية وهي ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات
لغة وشرعا انه لو دل لكانت تلك الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما والثالثة
ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها منتفية اما الاوليان فلان
النهي مثل لا تبع انما يدل على طلب ترك البيع وعدم ترتب الثمرة والاثر المقصودة
ليس عينه ولا جزؤه واما الاخيرة فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما
مفقود يدل على عدمه انه يجوز عند العقل والعرف ان يقول لا تبع فان بعث
عاقبتك ويترتب عليه احكامه من غير منافاة بين الكلامين وعدم المنافاة عند
التصريح بعدم الفساد دليل بين على عدم اللزوم والا لكان بمثابة ان يقول لكالنر

مسلوبة

مسلوبة عنه وليست مسلوبة عنه وانه تناقض لا يخفى لا تم لو تم هذا لجرى في العبادات ايضا لانا نقول
اللزوم العرفي في العبادات متحقق ضرورة ان عرف الشرع واللغة يفهمون من النهي
عن الصلوة ان الاتي بها غير ات بالمامور به لكونها منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم لا
يفهمون منه عدم ترتب احكامه عليه والفرق واضح من تغير الفساد في الموضعين فان عدم
كون الاتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به جلي ينبغي ان لا ينكر بخلاف عدم ترتب الاثر فانه
في محل الانكار كما لا يخفى على الطبع السليم نعم يمكن ان يناقش بانا لا نم ان التصريح بعدم الفساد
على تقدير دلالة النهي على الفساد يوجب التناقض لان الدال على الشي يجب المنهي فلا يكون
المشترط فيه مقصودا على المنطوق فيهما كذلك حجة القائلين بالدلالة مطلقا
هذا هو القول الاول المستفاد من تاريخهم ان اصحاب هذا القول صاروا موفقين موفقة قالوا
بالدلالة مطلقا بحسب الشرع دون اللغة وموفقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسبهما وهذه حجة
للفرقة الثانية ما اشار اليه فيما بعد بقوله واحتج مثبتوها ان علماء الامصار
ظاهره ان هذا اجماع حقيقة ويمكن حمله على السكوتي يستدلون اي يستدلون على
الفساد بالمعنيين يعني عدم الاجزاء وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابوابه وهي العبادات
والمعاملات كالانكحة مثل لا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب متفاضلا
وغيرهما سواء كان ذلك الغير من العبادات او من المعاملات ويمكن ان يراد به المعاملات
فقط لانه تثبت دلالته على الفساد في المعاملات بمعنى عدم ترتب الاثر عليه في العبادات بالطريق
الاولى ولذلك لم يذكر امثلة للعبادات ولم يزالوا يستدلون من غير نكير فصار

في صحته وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان من العبادات او من المعاملات يعني
لولم يفد الفعل لزم من نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته المستفاد
من الامر حكمة تدل عليها الصحة لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة
فبطريق الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم وان جوزوا خلوا فعاله تعالى عن الحكم الا
انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكم راجعة الى العبد لكن لا بطريق الوجوب
واعلم ان هذا الدليل وان دل بظاهره على تواردهما الامر والنهي على محل واحد وقد سبق
من المصنف ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود ان النهي اذا تعلق بفعل لولم يدل على
فساده لزم صحة المستلزمة لتعلق الامر به لان الصحة موافقة امر الشارع وتعلق الامر به يقتضي
وجوب حكمه واللازم يعني وجود حكمة الامر باطل فالملزوم يعني عدم دلالة النهي على الفساد مثله
فثبت الدلالة لعدم الواسطة فحينئذ بناء الدليل على عدم جواز توارد الامر والنهي على شي
واحد كما هو مذهب الاصحاب نعم بناؤه على ان النهي اذا لم يدل على الفساد دل على الصحة
كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني وانكره اكثر العلماء فهو محل المنع
لان الحكمتين اي حكمة النهي وهي مفسدة محققة لتعلق النهي وحكمة الامر وهي
مصلحة لو ثبتت من عدم دلالة النهي على الفساد والمقصود من هذا الكلام ابطال التالي
ليثبت الاول وهو لا يدل على حكمة فان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه ان كان التساوي بعد ورود الامر والنهي فلا وجه لامتناع
ما وقع ولو كان قبله فلا وجه لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك الايراد

الاتيم

انما يتوجه اذا كان الامر والنهي كلاهما متعلقين بالفعل في نفس الامر وليس الامر كذلك اذ
المتعلق به هو النهي والامر تعلقه به بمجرد الفرض المترتب على تقدير عدم الفساد وان كانتا
راجحة فالصحة ممتنعة اورد عليه ان اتمام الدليل يتوقف على رجحان حكمة النهي يقتضي الفساد
الذي هو مطلوبه وتصحيح من غيره رجحانه في المحل وحين ورود الامر والنهي كلاهما للفعل
واحد منهما حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت بعد خبرتك بما ذكرناه انا نعلم ان
هذا انما يرد لو كان تعلق الامر صحيحا محققا وليس كذلك بل هو بمجرد تقدير فرض فساد
من عدم الفساد لخلوها عن المصلحة اي لخلو المصلحة عن المصلحة لسقوطها بالمعارض الذي
هو اقوى منها واشد فالنهي حينئذ يدل على امتناع صحة المنهي عنه وهو عبارة عن فساده
وهو مصلحة اي قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شي من مصلحة الصحة
ففواته يوجب امتناع الصحة قطعا واما انتفاء الدلالة لغة الخ لما استدلالهم على الجزء
الاول من الدعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات شرعا
استدلوا هنا على الجزء الثاني منها وهو انه لا يدل عليه فيهما لغة لان فساد الشي عبارة
عن سلب احكامه يعني الاجزاء في العبادات وترتب الاثر في غيرها وليس في لفظ النهي ما يدل
عليه قطعا لان معناه اللغوي طلب الامتناع عن الفعل اعم من ان يكون ذلك الفعل
شيئا من الاشياء فاسدا ام لا ولا دلالة للعام على الخاص بالمعنى اصلا اذ خلاف
والثاني جوهر ظاهر جلي فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا سكوتيا فلا يصح التمسك به وعن
الثاني الاول في الجواب عن الثاني انه لا يلزم من عدم الدلالة على الفساد ثبوت

الدلالة على الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه اعم منها ومن غيرها كما هو مذهب جل ائمة الاصول سلمنا لكن
لا نسلم ان الصحة بهذا المعنى تدل على وجود الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفاء الحكمة سببا
لدلالة النهي على الفساد وبدليل انه جعل وجودها منافيا علم ان تلك الدلالة اجاب المعترض
بان انتفاء تلك الحكمة لا يقتضي الفساد بمعنى انه يتحقق مع عدمه فلا يوجد في الجواب بعد
دلالة الصحة على وجوب الحكمة اعتراف بان النهي على تقدير عدم دلالته على الفساد يدل
على الصحة والمصنف لم يقل به بل يجيء هنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مطلقا وضعية كانت
او غيرها مبنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخلو عن مناقشة
بمعنى ترتب الاثر انما هو منها بل لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة
لا يستحق المنع كما سيصرح به المصنف   في الثبوت متعلق بمعلوله وجود الحكمة والحكم ان
اضافة الدلالة الى الصحة يغني عنه   نعم هذا في العبادات معقول لما كان مطلب المتنه
مركبا انتج جوابان دليله على احد جزئيه وسلمه على جزئه الاخر وهي الدلالة على الفساد في العبادات
وعنه نظر لان الصحة في العبادات كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذ ترتب
الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام الوضعية ايضا مبنية على الحكمة اتفاقا فالفرق
بينهما لا يخ من تحكم   فان الصحة هنا باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال
تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما
يسقط القضاء   فيطلب جواب الاستدلال وذلك بان يقع عدم دلالة النهي في
اللغة على سلب الاحكام عموما تم لانا قد ذكرنا انه يدل فيها على سلب الاحكام في العبادات

لان النهي عنه

لان المنهي عنه عن الشيء يدل لغة على ان المكلف غير مريد له فلا يكون
الاتي به اتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا يعني
بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات لان معنى الفساد
فيه عدم ترتب الاثر والنهي عليه لا يدل   واحتج مثبتوها اشارة
الى الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة يخالفون القول المختار في عموم
الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى في استناد
الدلالة الى اللغة ايضا   واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى المستدلين
بهذا الدليل على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا   لما ذكر
من الدليل الخ دفع لما يمكن ان يتوهم انه اذا ثبت دلالته شرعا ثبت لغة
لان الاصل عدم النقل وتقريره ان الاصل انما يعتبر اذا لم يعارضه
دليل اقوى منه وقد ذكر سابقا ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت
هذا الدليل على ما استدل به المجيب على الدلالة شرعا فلم لم يقل لما ذكر
من دلالته عليه شرعا قلت هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل الدلالة لغة وشرعا
فحيث لم يتم دليل على عدم الدلالة لغة لم تنفع الحوالة اليه فان قلت
لم لم يقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوي الحكمين كما فعله بعضهم قلت   لما مر
هذا الدليل دل على ان الدلالة بحسب الشرع واما انه ليست بحسب
اللغة فلا يدفع به ما يدل على الدلالة بحسب اللغة   والحق ما قلناه

لما كان الجواب المذكور ليس بصواب عنده لان بناءه على نفي الدلالة لغة في
العبادات ايضا رده بان ذلك ليس بحق بل الحق ما قدمناه من عدم
الحجية في ذلك الاحتجاج لان قول بعض العلماء مع التابعين والتابعي ليس
باجماع اصلا فلا يجوز التمسك به وان اصابوا الخ وهم عنده مصيبون   قوله
من وجه ومخطئون من وجهين اما الاصابة فيما ذكر واما الاخطاء ففي التمسك
بهذا الدليل لما عرفت من انه باطل وفي دعوى الدلالة في غير العبادات
مطلقا   ان الامر يقتضي الصحة لغة وشرعا في العبادات وغيرها لما تقدم
ذلك من عمومية مذاهبهم   بل لا تقرير احدهما موافقة العبادة للامر
وثانيهما اسقاط القضاء وهي الاكتفاء بالاجزاء مرادفة لانه لا يشمل
الصحة في غير العبادات لانها عبارة عن ترتب الاحكام   واجاب الاولون
يعني اجاب الاولون وهم القائلون بالفساد مطلقا شرعا لا لغة بان الامر
يقتضي الصحة مطلقا شرعا لا لغة وانتم تدعون دلالة النهي على الفساد لغة ايضا
متمسكين بدلالة الامر على الصحة لغة والحال ان دلالة الامر ممنوعة فدلالة
النهي مثلها ورد بما يدفع ذلك الجواب ولا ان الدعوى ليست به مع ضميمة
اصالة عدم النقل وقد عرفت فيما مضى جوابه وثانيا بان هذا انما يعقل
اذا فسر الصحة مطلقا بموافقة امر الشارع وليس كذلك بل هي عبارة
عن موافقة الامر فالصحة عند كل امر هي موافقة امره فلا اختصاص

لها

لها بالشرع   والحق ان يقال لا نسلم لما كان الجواب المذكور ردا باطلا عنده لا
من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت اشارة اليه بجواب هو الحق عنده
بجواز اشتراكهما في لازم واحد كاشتراك الحامض بالحرارة والبرودة فدلالة
الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني   سلمنا اي سلمنا وجوب احكام
المتقابلات لكن لا نسلم ان ذلك يستلزم كون النهي مقتضيا للفساد فان حكم
الامر انه يقتضي الصحة فنقيضه انه لا يقتضي الصحة وهو اعم من اقتضاء عدم الصحة
اعني الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم
الخاص وفيه بحث لان المراد بنقيض الصحة ما يقابلها اعني الفساد بقرينة قوله في النهي
تقتضيه اذ الامر والنهي متقابلان لا نقيضان ولئن سلمتم وجوب اختلاف الاحكام
المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد   نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة
ومن ثم قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا على من ادعى دلالة النهي على الصحة
حجة الثاني اشارة الى القول الثاني المستفاد من كلامنا   لكان مناقضا للتصريح
بصحة المنهي عنه لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه   لانه يصح
اي لغة وشرعا   واجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق
الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه
مناقض للتصريح ظاهرا فبطلان اللازم ممنوع وما ذكره لا يثبت لا يفيد وان الظا

غير مراد بفتح الهمزة عطف على خلافه ويكون التصريح قرينة الخ فيما غني عنه دال اللفظ ظاهرا على التجوز مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر وهو التجوز فقط فان التصريح بالمنفي يدفع ذلك الظن وبيانه ليظهر ذلك لمن نظر في مدلول رايت اسدا يرمي فان اسدا يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على ان المراد به غيره اعني الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول اسد هنا فاء مخلوف فيفيك عنه لانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى ان يكون التصريح بالصحة منافيا لم والحاصل ان مقصود المسند اليه لو دل المجاز على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا له كما ان يرمي مناقض للاسد وح لا يتوجه الجواب المذكور في غاية الظهور ولان الصحة عبارة عن الاعتداد بالاتيان به والمأتي به هاهنا منهي عنه لا مامور به

الحاصل للعموم قدم البحث عن العام على الخاص لان الخاص عام مع قيد مخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد يحلى باللام اللفظ المستغرق لما يصلح له فخرج باللفظ الاشارات ونحوها وبالاستغراق المضمرات والنكرة في الاثبات والمراد بالموصول الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اللازم يبطل معنى الجمعية فيعود الى استغراق جزئيات الرجل ولا يصدق الحد على المشترك عند اطلاقه على معنييه لانه على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات كل واحد منها لصيغة تخصه المراد ان تلك الصيغة مطلق على كل واحد من افرادها فيطرد في الحقيقة لا على المجموع من حيث هو ويظهر الفائدة فيما اذا حلف ان لا يصاحب

اصالة

احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا يعتبر في حصول الحنث مصاحبة الجميع اذا استعمل في غيره كان مجازا خالفة الشيخ انهم لا ينكرون اطلاق الصيغة على العموم بل ينكرون الاختصاص والمراد بالعين الخصوص اطلاقا مشترك اي مشترك لفظي اذ لو قيل احدا بالاشتراك المعنوي هذا حقيقة في الخصوص المراد بالخصوص بعض ما يتناوله اللفظ وهو مفهوم شامل للبعض مشكلة فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع واعلم ان هذا المذهب ابعاد بو الوقف مذهب الشيخ الاشعري في احد قوليه والقاضي ابي بكر ولم يشر اليه المصنف لعدم الاعتناء به لنا ان سبق الخ اورد عليه اولا ان التوابع الحالية في مثله موجودة صحة ارادة كف الاذى عن الشاتم والحصم لا ينكر العموم بحسب التوابع وثانيا ان اصالة عدم النقل والدليل لا يتم بدونها معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال في الخصوص ما لا ينكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان نقل اللفظ مجردا عن ملاحظة جميع التوابع يفيد ذلك وفيه شيء وعن الثاني بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع فيبقى اصالة عدم النقل سالمة عن المعارض واما بطلان اللازم اعترض عليه ولد المحقق بان كون المقاصد اهل اللغة في امثال ذلك اكثر الايضاح وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكد على العموم اذ لو حمل على الخصوص يتوجه الاشتباه ثم قال قد التزم قدس سره بطلان هذا عند معترضه عليه وقد سبق منكم في احتجاج السيد على ان الامر

مشترك لفظا بين الوجوب والندب لغة اذ هو خصوص الاشتراك فيه نظر لان الجواب يتم بدونه هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر في العموم لا يبقى لكون اللفظ في الخصوص حقيقة معنى يدفع ذلك لعله التعليل الاتم لان الادنى معناه قياس من ان العموم هو المتبادر فيكون اللفظ حقيقة والمجاز خير من الجملة الى المجاز خير من الاشتراك هذا وقد يجاب عن اصل الدليل بان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك فلا حاجة الى التمسك بالتبادر وعن الثاني منع الحصر الخ يمكن الجواب عنه ايضا بمنع عدم كفاية الاحاد في اثبات مدلولات الالفاظ وقد مر مثله فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك عورض ذلك بان جعله حقيقة في العموم موجب لشموله جميع الحقائق المحتملة تحته وجعله حقيقة في الخصوص موجب لعدم شموله جميع الحقائق المحتملة تحته اذا اريد بالخصوص مفهوم البعض الشامل لكل واحد من الابعاض بطريق البدل دون الجمع والا لكان مجملا وهو لم يقل به فجعله للعموم اولى من جعله للخصوص وانت تعلم ان هذا ينتقل الى الاحتياط الذي سيذكره المصنف وهو وارد على سبيل المبالغة الخ اي هذا المثل وارد على سبيل المبالغة في تخصيص العمومات والحاق القليل وهو العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم فالظاهر من هذا المثل يقتضي كون ما يدل على العموم حقيقة في الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل لكنا حملناه على المبالغة اذ لو حمل على ظاهره المفيد لكون الكل كل عام

مخصوص

مخصوصا لورد عليه اولا ان صدق هذا المثل يستلزم كذبه وثانيا ان شيئا من العمومات اما ان يكون باقيا على عمومه اولا وعلى التقديرين يلزم كذبه وثانيا انه لما كان اعم من حقيقة لان عمومه ان كان باقيا لزم الاول من اللازم الثاني لانه لا بد في تخصيص بعض العمومات ولم يكن بذلك ان الخصوص اغلب ليكون اللفظ حقيقة فيه وايضا انه لا يلزم ان يكون اطلاق العموم معدوما لا قليلا فكان قولكم الظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل فاسدا بل وجب عليه ان يقول والظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه واما الاقل لم يستعمل فيه اصلا ولا على انه مجاز فلا يرد شيء لان محصله انه عام مخصوص اريد به تخصيص اكثر العمومات اما الجواب عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح لان اللفظ في اللغة يحتمل ان يكون للعموم وان يكون للخصوص فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات اللغة بالراي وترجيح متحقق الارادة على غيره وانه باطل لان اللغة انما تثبت بالنقل والتبادر وهو اعترض بان اثبات كون اللفظ للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذ ثبت ذلك عن اثبات اللغة بالترجيح ايضا والاجماع التزمني واجيب بان التزمني فيها النقل ان العرف الشرعي ولغة العرب واحد الا انما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة اذ ان ذلك اثبات اللغة بالانجيح بل الدفع احتمال يتوجه على هذا المقام من جواز النقل فقضيته الاصل وهذا الاخ من قطر ان هذا انما يتوجه في صورة الايجاب على النهي نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف

لو حمله على الخصوص ونحوه اكرام بعض العلماء اكرم بعض الجهال اضلاع بعض داخل تحت العموم ويخالف الامر والنهي فيهما والثاني صورة الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان الحمل على العموم قد يفضي الى تناول الحرام فيهما فالحمل على الخصوص في الاباحة اولى والحمل فيه سهل لان المستدل يدعي الكلية ويجي تدفع بذلك وللمانع الاخير هذا الجواب معارضته بعين ان الحكيم وان دل على ان اللفظ حقيقة في الخصوص لكن ما يدل على انه حقيقة في العموم فان احتياج اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث لولا ذلك المخصص لفهم منه الكل ظاهر في انه للعموم حقيقة وللخصوص مجازا اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة دون البعض لا يقال احتياج الخصوص الذي هو مدلول الصيغة حقيقة عند الخصم اعني مفهوم البعض وهو القدر المشترك بين جميع الابعاض المعينة الى القرينة ممنوع كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو الارادة كل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك فيفهم منه بلا قرينة لانا نقول المتفاد من المثل الذي هو دليلهم ان اكثر ما يدعى يبقى على العموم عمومه فيما عدا المخرج الا يرى ان قول اكرم العلماء الا زيدا يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد دون البعض من حيث هو وان تحقق في ضمنه الا فلا على ان ظهور كونها حقيقة هذا فقض تفصيلي اي لا نسلم ان الانطقاد اغلب

قوله ثاني

في معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة في المطلوب وقد بينا قيام الدليل عليه الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة او تكثير ومثله الجمع المضاف وتحقيقه المقام فنقول لان الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق كما هو المقرر في علم المعاني فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا تجمعه اشكال اللهم الا ان يدعى انه في صورة البحث للعموم صيغة تخصه وفي هذا المقام بينا للعموم يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من اللفظ ويحوط به فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى الوضع او لا فليتأمل وقال الشهيد الثاني ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعدم دخول النار لان الله تعالى قد اخبر بان منهم من يدخلها ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء ونحوها مقتصرا بان الفقراء ان كانوا محصورين وجب الصرف الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها وجوب صوم ايام العمر حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب ثلثة نظرا الى علم الاعتبار ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ولذلك نقل الاتفاق عليه واستدل المحقق اولا بانه لو كان يفيد العموم في حق ما لكان ... القدم كلهم ورايت الجيش كلهم فلو لم يكن او ولا للاستغراق لم يكن

الثاني تاكيدا ولكان باطلا وثانيا بان قولك رايت رجالا لا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان افادت الجمع الذي لم يكن ثمة فايدة فلابد من افادة الاستغراق والا لتجردت اللام عن تجدد يد فايدة وفيهما نظر اما في الاول فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون المقصود به دفع الاشتباه وقرينة على ارادة العموم اذ لو ابقى على الخصوص يبقى الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما يدل على مسماها واللام لا تفيد الا تعريفه فلا يكون ثمة استغراق ولا يلزم حمام تجدد من الفايدة بعض من لا تعقيد تمهيد ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه فيؤكد واما المفرد المعرف اي بلام الجنس لان النزاع انما هو فيه الا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم قطعا واختاره المحقق والعلامة استدل العلامة اولا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم الجواب ان القرينة القائمة في الاولين والتناسب اللفظي مفقود في الاخير فلا علم تبادر العموم ثم لان الخصم يدعي ان المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فلان يعارض ذلك يا المثل وهو منتف قطعا اشارة الى ان كل واحد من الملازمة وبطلان اللازم ضروري فيه نظر لان دعوى الضرورة في بطلان اللازم دعوى الضرورة في محل النزاع وهي حرية بعدم السماع نعم لم يصح الاستثناء فيما اذا دلت القرينة على عدم عمومه كما في صورة

العهد

العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة ايضا بانه قدس سره ذهب في مبحث الامر الى ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء ولم يثبت حق لا طراده وجوديه وتفرع على هذه المسئلة امور منها جواز بيع كل ما ينتفع به حتى يقوم دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول كاتب الاول وما بعده الى اخر العمر لو قال لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف الاستحقاق على قراءة جميع القرآن لو قال ان قرأت القرآن فلك كذا ومنها كل ما بلغ كرا لم يحمل نجاسة لقوله عم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقد يستفاد العموم في هذا من وجه اخر احدهما جواز وصفه بالجمع فلو لم يكن عاما لكان المراد به واحدا ويستحيل نعت مفرده بالتعدد وذلك لان مدلول العام كل فرد فرد فيه نظر من وجهين اما اولا فلان الدلالة على فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد حينئذ الاعتبار صح توصيفه بالجمع واما ثانيا فلا المستدل يشك في جواز وصفه بالجمع بالنقل عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل فالجواب هذا وان ثبت فليحمل الجمع هنا على الجنس الاجزاء مجازا كذلك يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول الجمع مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد وعلى الثاني بانه مجاز لعدم اطراده فالحكم انه معارضة بعين الانسان على العموم مجازا بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم اطراده وفيه نظر

لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد في الجمع المعرف بعموم للاستغراق فهو غير محل النزاع وان اراد به عدم تحققه
الاطراد في العرف مطلقا فمسلم ولكن لا يقدح لجواز ان يكون عدم الاطراد ناشئا عن عدم اطراد اللام
في الجنس اذ قد يكون للعهد وهو خلاف التحقيق كما هو مقرر في موضعه اذ التحقيق ان الجمع المعرف
كالمفرد عمومه باعتبار شمول الاحاد فنحو لا احب الظالمين ينتقلون الى العلم بجنس لعلاقة الكل
عن خصوص المجموع بالمعنى وقد بالغ في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يتناول الافراد كلها
مثل المفرد كما ذكره ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع
في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا
للملائكة اسجدوا واسترسب المحسنين وما هي من الصلامة بسبيله الى غير ذلك فان قلت
المصنف في الجواب عن الدليل الاول ولم يجب عنه فكانه معترف بصحة مدلوله وانه ينافي
ما ذهب اليه من عدم العموم قلت ما سيصرح به في الجواب عن الثاني من انه لا ينافي
في كون المفرد المعرف للعموم حقيقة في بعض الموارد جواب عن الاول ايضا على ان لم
ان يقول حيث المفرد المعرف بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون
للعموم مجازا بقرينة الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده بمنزلة المفرد في شمول الاحاد
لم ير دالة بين مدلوليهما بونا بعيدا واما الثاني فلان النظر الخ لما قام
المستدل دليلا على ان المفرد المعرف للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك وحكم بانه
مجاز فيه قال المصنف لا حاجة لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف
قد يجيء للاستغراق حقيقة وانما النزاع في انه يختص به بحيث لا يستعمل في غيره حقيقة ام لا

فالجواب

فالجواب ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره وذلك ان نقول لما كان النزاع
في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض المجيب دعوى المجازية في الجنسية
دون الاستغراقية فجوابه يئول الى جواب المصنف فليتامل لكن لو اراد البعض
تنافي الحكم بنفسه عدم جواز الاجماع كما ترى نعم اخذ الاقل ثابت او اجنبية البعض
قطعا لان الاقل داخل في جميع احتمالاته فالحكم ثابت له قطعا ومنتفي عما سواه على حكم
الشك فلا يراد الا الدلالة الزائدة فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على
جميع حقايقه الخ يرد عليه اولا ان حجة ارادة جميع الحقايق من المشترك الذي
يقصد به واحد منها ممنوعة ثم بيان ذلك بناء هذا الكلام على ان الجمع المنكر موضوع
لكل واحد من المجموع ولذا مشترك بينها لفظا وليس كذلك بل هو موضوع
للقدر المشترك بينها وهو في كل واحد منها مجاز وثانيا ان مراتب الافراد
غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة لجميعها اذ كل مرتبة تفرض يتصور
فوقها مرتبة اخرى والالزم ان يكون عين المتناهي متناهيا الجواب عن الاول
ان امتناع ارادة جميع الحقايق انما هو اذا لوحظ كل واحد منها بخصوص الوحدة
اما اذا لوحظ من حيث انه جزء الزائد فلا وعن الثاني ان مراده بجميع حقايقه
جميع الافراد التي هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا الافراد
الثالث ان مراده انا اذا حملنا الجمع على عمومه باعتبار صيغته على الجميع
فقد حملناه على جميع حقايقه ثم المقصود من الجمع المقدم الصادق على الجميع

بتناوله من قبيل تناول الكلي للجزئي بجزئياته لا تناول الكلي لاجزائه ولا احتمال
لتناول الكلي لجزئياته شيء غير متناهية اما اولا فلما مر بقي الخ بل الاحتياج
الى بيان الكلام اشد من الاحتياج الى بيان الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا
يخفى عليك ان ما ذكره الشيخ من الحكمة في حمل المنكر على العموم نظير ما ذكره المصنف في
عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة تجري فيه ايضا وذلك بان يقال لو اراد
العموم في المفرد المعرف لبينه ولما لم يبينه علم انه ليس بمراد فالفرق بينهما لا يخلو
من اشكال وغير فقط لان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافات
بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ
بدونها احتمال حمله على الكل باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه
النظر بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم
بالتعلق لا تعلقها به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لا تعلقها به باعتبار
كونه ملحوظا بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك لانه
تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة بالاقل متعلقا لا
باعتبار دهنا وحده ولا باعتبار ذاك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة الخ يعني لا نسلم انا اذا حملناه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو ممنوع
اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فلا دلالة له على خصوص احدها الا

بالقرينة

الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان تلك الجموع حقايق لا من حيث ان الجمع موضوع
لها بل من حيث انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول هذا التوجيه
لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد مناقشة في ان اطلاق الجمع على الجموع
من باب الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك وحمله على الجميع كما هو
المدعى لا يمكن بدون القرينة والحمل على الجميع مع القرينة لا يجوز نفي
جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان ما ذكره اثباتا للغة
بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من الجموع لكونه
متضمنا لها واما اذا كان مراده ان اللفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار صيغته
فالحاصل انه اذا اطلق كان عاما مستعملا في الكل لاشتماله على غيره فلا يكون
اثباتا للغة بالترجيح بل تعديا لبعض الحقايق على البعض بالترجيح كما هو
فيه ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل واحد منها فلا خفاء في ان الجميع احد
حقايقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه اولى كما ذكره المستدل لانا
نقول جواز ترجيح بعض حقايق المشترك على البعض الاخر بمجرد ذلك ممنوع
ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الاخر رجحان من جهة
اخرى كما فيما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى بالارادة من
الجميع اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح اشار بذكر الصيغة
الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في المركب من ج م ع كما سيجيء

لا يقال اذا كان كل واحد منها حقيقة كان الجميع

بر كان يطلق على الشيئين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا فانه للمتكلم مع الغير وان كان واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما ثم القائلون بهذا المعنى اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو المشهور ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق عليها اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على الواحد ايضا نقل ذلك عن الامام في البرهان ولكن الرد الى الواحد بعد الرد الى الاثنين وربما يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة

لنا انه يسبق الخ استدلال على ما هو المختار عنده من ان صيغة الجمع حقيقة في الثلثة وما فوقها ومجاز في الاثنين والضمير في قوله ودونه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او هذا اللفظ وقيل لما هو تعليل لقوله دونه واشارة الى اثبات الجزء الثاني من عبارته فان كان له اخوة يعني لام المورث الثلث فلابيه الثلثان هذا اذا لم يكن له اخوة والا فلامه السدس لان الاخوة يحجب الام عن الثلث والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة الاثنان فما فوقهما جمع الجمع اذا دخلت عليه اللام فان افادت الجميع ايضا لم يكن ثمة فائدة فلا بد من افادة الاستغراق والاتحاد والاتحاد لا يحتمل فائدة وحمله على الاول فلانه يجوز ان يكون للثاني لكونه المقصود به دفع الاشتباه قرينة على ان هذا العموم لو ابقي على الحصول يبقى الاشتباه بحاله واما الثاني فلان

الثلاثة

النكرة المزيد لعلى مسماها فاللام لا تفيد الا تعريفه فلا يكون ثمة استغراق ولا يلزم تجردها عن الفائدة بعض من لا يعتد به منهم ذهب ابو هاشم الجبائي الاثنان وما فوقهما جماعة صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة حيث ساوى بينهما وبين الزائد عليهما في هذا الحكم والجواب عن الاول الخ حاصله ان المراد بالاخوة في الاية ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث الثلثة مستفاد من نص او اجماع لا من الاية وهي غير نافية له اذ لا يلزم من حجب علم حجب الاثنين ولئن سلمنا استفادة حجب الاخوين من الاية لقلنا يجوز ان يكون استعمال الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع المنعقد وعن هما على ان الاطلاق انا يدل على الحقيقة اذ لم يكن دليل على خلافه وها قد مر دليلنا بل نحن عون مراد نعمها تغليبا للحاضر على الغائب بل لشهود الكل عند الحضرة الاحدية لا في حم ثم فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم الامدي وابن الحاجب في المختصر الكبير والصفر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين وحصول فضلها بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف المفسرين كما ذكره السيد في الذريعة والقاضي في المنهاج ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل افعلوا الخير واقيموا الصلوة ونحوها

لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع في دلالة الصيغة حقيقة على العموم والشمول للمتاخرين اذ لا نزاع في جواز حملها على العموم مجازا لان المجازيات واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن الخطاب مشمولون فيه وان لم يكونوا حاضرين في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين في عدم الدخول بدليل اخر كالضرورة والاجماع فان مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري اتفقت عليه الامة وهو قول اصحابنا بهذه العبارة كعبارة المهذب بشير بان علمائنا اجمعوا على عدم العموم فان ثبت نقل ذلك والا ففيه كلام ستعرفه واكثر اهل الخلاف نقل هذا عن اصحاب الشافعي وابي حنيفة وذهب خرم منهم نسب هذا القول الى الحنابلة فقيل هذا القول غير بعيد وقال قطب المحققين ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهو قريب لا يتم للمعدومين يا ايها الناس الخ وجه ذلك ان الخطاب بيا الناس يستدعي كون المخاطب انسانا والمعدوم لا يتصف بالانسانية فلا يجعل مخاطبا به وفيه نظر اما اولا فلعدم تمكن فيكون حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل واما ثانيا فلانه ان تم ذلك في خطاب البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله تعالى الست بربكم والمعقول بان الخطاب هنا تعلق بالمثال مشترك والجواب بانه خطابه سبحانه لما كان مقرونا بتبليغ الرسول كان من لوازمه

اشتراط المخاطبين لا الخ يا فيه فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو مخصوص الامر فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما والامتناع تعلق خطاب الرسول نفسه بالمعدومين لا بنافي في تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم واما ثالثا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نسلم امتناع تعلقه بالموجودين والمعدومين معا على سبيل التغليب لخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون شاملا للمعدومين على وجه التغليب ومثله شايع في اللسان فصيح عند ارباب البيان فان قلت التغليب مجاز والنزاع انما هو في التناول بحسب الحقيقة قلت هذا حق ولكن المسئلة ليس لها كثير فائدة ولا يصح ايضا قول المستدل ان شمول الحكم للمعدومين بدليل اخر غير الخطاب وانكاره مكابرة اي انكار عدم جواز ذلك القول يعني القول بجواز خطاب المعدومين او المعدومين مع الموجودين حقيقة بيا ايها الناس مكابرة والنقض فان الصبي والمجنون الخ سرح هذا الدليل على نهج القياس بالاولوية تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول الصبي والمجنون مع بعض وجود شرايط توجهه كالوجود والاتصاف بالانسانية فيهما فعدم تناوله للمعدوم اجدر لان انتفاء شرايط توجه الخطاب ابعد والجامع عدم الفهم والتميز الجواب ان العلة في الاصل يجوز ان يكون عدم التميز المقترن بالجنون والصبا في اي مجموعهما وهذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب عنه بمنع الحكم في الاصل والفرع بان كل واحد منهما داخل تحت الخطاب الا انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول بل يؤيده فبعيد جدا بل مكابرة قطعا لان

المشترك بان نحو يا ايها الناس اعبدوا ويا ايها الذين آمنوا تناول للصبي والمجنون لا يخفى فساده
على ذوي الابصار   احدهما لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الرسول تبليغ لما كان الرسول مرسلا اليه من الله انه و
يوجه الكلام نحو المخاطبين فكانه هو المخاطب لهم ولو اوردنا سياق الدليل على ان يكون
المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى
ارساله اليهم ان يتلو عليهم ويبلغهم ما خاطبهم به   بالنسبة اليه اي الى من بعده فلا يكون
الرسول مرسلا اليه   مبنيا الاجماع لما سبق بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة للناس
وبعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله للمعدومين   ممن بعد الصحابة بيان
لاهل الاعصار لا للعلماء لانه سيأتي بعد احتجاج الصحابة الخ   والجواب عن الاول
الخ ملخصه ان تبليغ الاحكام لا يجب ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون به كما في الموجودين
وقد يكون بغيره من الدلائل والامارات الدالة على ان حكمهم حكم الموجودين والحق ان
هذا التفصيل بعيد عن اهل الخلاف حيث لا يقولون بوجوده ومعلوم من آل محمد صلى الله عليه وآله قيام
مقامه ويبلغ الى امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية فهو بعيد ومما يدل عليه ما رواه
في الكافي في تفسير قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان المراد بمن بلغ
الائمة عليهم السلام والمعنى وينذركم به من بلغ لان هذا التفسير يفيد ان المشافهة شرط
في كل مخاطب سواء كان الرسول صلى الله عليه وآله او القائمون مقامه   واما عن الثاني الخ
يعني احتجاج العلماء على من بعد الصحابة باثبات احكام الخطابات لهم لا يدل على ان ذلك

لتناول

لتناول الخطاب اياهم بجواز ان يستند بدليل خارج كالاجماع والنص ورد الدالين
على ان ما ركنا عن الصحابة لهم في الاحكام وقد يتجه هذا بان المستفاد من سياق القصص
على الوجه المنقول هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه نعم هو من الاحتمالات
البعيدة التي لا تضر في الظنيات   حتى يبقى واحد قال في الحاشية ادعى في النهاية
الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف
فيما عداها ولم اقف على موافق له في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بانه فيه
انتهى ونقل عن القفال ان انتهاء التخصيص في الجمع مطلقا الى الثلاثة وفي غيره الى واحد
وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى الثلاثة وفي غيره الى واحد   لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام وذلك بان يكون الباقي اكثر من الخارج قطعا   ولنا القطع
بقبح قول القائل الخ اي لنا على الدعوى الاولى واما الدعوى الثانية فلم يتعرض
لها اما لان وجودها معلوم او للاكتفاء بما سيذكره الخصم واعترف المصنف بانه حق
ولكن ليس بمحل النزاع وفي لفظ القطع اشعار بان الحكم المذكور ضروري وانا ذكره
تنبيها لا دليلا ولئن سلم الخ فلا دلالة فيما ذكره على ان الباقي يجب ان يكون اكثر
من النصف للتهم الا ان يكون المقصود ابطال مذهب الخصم   ولا كذلك ايضا
لو اريد النصف او الاقل منه قليلا فلا يتم الحكم   لكان لتخصيصه الخ ظن عدم
مانع آخر وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه   فان الاكثر
اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان يقال ان تيقن ارادة الاقل قد عارضه فتساقطا

لا يقال التخصيص سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا
نقول سقوطه عند ارادة المجاز   لامتناع ارادة الاقل لا يقال اذا كانت ارادة
الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا
نقول النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل المرجوح مع قرينة مخصصة
به ام لا وما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه
لكنها ليست اجماعا لما ورد عليه بان هذا انما يتم في غير الجمع المعرف فلا لان الواحد جزء
له واجيب بان هذا مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف كعموم المفرد
في شموله لكل واحد فان قلت المراد بالجمع هنا الاجزاء دون الجزئيات دون الآحاد
لانه قد يكون للعموم خصوصية لا توجد في الخصوص قلنا كان المراد منه عند اخراج البعض
من الآحاد فكذا ابعد لان الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا فلم قطعا ان
الباقي والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا كان الخارج من الآحاد كان الباقي
ايضا كذلك   وانما هو علاقة المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل
والمصنف تجوز ان يكون العلاقة وهي علاقة العام والخاص فلو ثبت بها المشابهة
لم يرد عليه ذلك   استعارة عن العظمة هكذا وقع عبارة العضدي وقيل الظاهر
للعظمة الا ان يجعل الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية   ولم يبق معنى العموم ملحوظا
فيه اصلا لي لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما الاول فظاهر   واما الثاني فلان
ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعا وفيه

اشعار

اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلا وسيأتي انه
هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولولا هذه العبارة لامكن حمل قوله وليس من التعميم والتخصيص
في شيء ايضا الى هذا القول   والامر هنا سهل فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد
من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم كذا نقل عنه رحمه الله   بل هو
للمعهود الخارجي الخ لام التعريف اما للاشارة الى حصة معينة من الحقيقة وهو للعهد الخارجي
او الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو للجنس او باعتبار الوجود مع وجود القرينة البعضية
وهو للعهد الخارجي الذهني او مع عدمها وهو للاستغراق والتعريف هنا ليس للاول
لعدم العهد الخارجي ولا للثاني لان الاكل لا يتعلق بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا
للرابع وهو ظاهر فتعين ان يكون للثالث اعني الفرد الموجود في الخارج المطابق للماهية
المعهودة في الذهن اما لصدقها عليه او لانه نفسها بعد قطع المشخصات وتلك الماهية
هي القدر المخصوص من الخبز والماء المقرر انه يؤكل ويشرب عادة فقوله بل هو
للمعهود اشارة الى ذلك الفرد الموجود في الماهية وقوله للمعهود الذهني اشارة الى
الماهية المقررة في الذهن وقوله وهو مقدار ما معلوم اشارة الى ان ليس المراد مطلق الكل
والمشروب بمعنى اقل ما يصدق عليه اسمه بل المراد هو القدر المعلوم كونه ماكولا ومشروبا
فعلم ان التعريف هنا للفرد الموجود في الخارج من تلك الماهية المقررة في الذهن
القدر المعلوم ثم الجواب لان تعريف العهد الذهني ليس من تخصيص العموم قطعا حيث كان
وحاصل الامر الخ توضيحه ان هذا الفرد الخارجي المطابق للمعهود الذهني الذي اطلق

عليه المعرف باللام ما كان لواحد معين في الخارج مقصود من بين افراد معهودة فيه في قولنا ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين من بين اسواق معلومة معهودة بسبب اعتياد دخول المخاطب للمعاملة والمحاملة فيها كما ان الماهية معلومة والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة والمراد واحد منها وان افترقا في تعدد الاسواق اتحاد الماهية فكما ان العهد الخارجي ليس من تخصيص العموم كذلك العهد الذهني هذا وقد نقل جلاء المحقق عنه ان المقصود من حاصل الايراد انه لما كان من المقرر ان المقصود من عهد الذهني هو الماهية مع فرد معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون له عهدا خارجيا خصا ولا فرادا مبهما في اين الماهية ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد به العهد الخارجي المطابق للعهد الذهني فلا صح جعله معينا او ابهاما كان العهد الخارجي المطابق للعهود اذا اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور لها جهتا تعيين وابهام وذلك لا يخرج كلا منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التوجيه ان الغرض المطلوب هنا ليس هو الاعلام بان الكل الجنس المعين اي الفرد المشخص ولا ان الكل جنس اما بمعنى اقل ما يصدق عليه بل الغرض انه الكل مقدارا ما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي مبهما كان مبهما بين معلومات ايه الذهني وحكمه لا يخرج عن ذلك من حيث هو احتراز عن الجمع المعرف والمضاف فانهما عامان باعتبار التعريف والاضافة ولم يتم دليل على تلازم حكمها الخ لا يتم المستدل الجري الدليل في الجمع المخصص وتلازم الحكمين تم لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته

فان كان

فان كان الاثنان اقل الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل لا انا نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر في الاثنين او الثلثة جواز استعمال ما هو عام فيهما بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات فلا فرق حينئذ بين عمومه وعموم المفرد مطلقا اي سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلا اي غير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية انما كانت هذه الامور غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا من سمع او عقل قبل المراد بالمخصص القطع بدهيا للتنبيه فيه الى فيه الحصى كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما اورد عليه العضدي ان ثبوت الملازمة يتوقف على كون العام مستعملا في الخصوص ومرادا به الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في العموم والمراد به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض جزئياته ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم ان وجد في الجميع كذلك اذا كان العلم صفة غير مخصصة فكان خارجا عما نحن فيه وان كان مخصصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة فكان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل مرادا منه

ان البعض بل المراد به الجميع كذلك اذا كان العلم منه مخصصة لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض فكانك قلت اكرم جميع الرجال علماء هم وهذا اشكل مما يرد في المستثنى من ان المستثنى منه يراد به العموم ويراد به الخصوص واداة الاستثناء يراد به اخراجه والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء بيان الملازمة الخ يعني يثبت بما ذكر ان اللفظ موضوع للعموم وصح لو اطلق على البعض لكان ذلك باعتبار انه موضوع لما يعم او باعتبار انه عين الكل او باعتبار انه يصدق على الكل والاخيران باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض يخالف المفهوم من الكل واما الثاني فلان مفهوم الكل لا يصدق على البعض فتعين الاول فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا بينهما قيل ظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزئي بانه وقد سبق انه ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب ليس مراده كونه موضوعا للعموم من حيث هو متلبس بالهيئة المجموعية بل المراد انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد دون اخر فلو اطلق على فرد مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد اخر كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعمالا في الهيئة المجموعية مجازا وهم قد التزموه اي الى الغرض وقع في نسخة الخ اي فيما شرح كالنقيضين بين العام والخاص وفيه اشارة الى ان المخصص دابطال قول من ذهب الى ان الصيغة مختصة بالعموم وانها تطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري ولا متفق عليه اذ القول به موجود فلا

فلا يتم الدليل احدهما ان اللفظ كان مجازا والا لم حقيقة بل هو مجاز لانه من باب دلالة اللفظ الكل على الجزء وهذا ليس بشيء لانك قد عرفت انفا ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة المجموعية بل لكل فرد فلا كل ولا جزء هنا انا نطوي علم تناوله الغير وهذا الذي طرح لانا ثبت له في تعبيره مجاز لاعلوا لواضع لم يشرطه شرط انضمام الغير وعدمه وعلامة التقرير اعم من تعرض الدلالة او الوجه والثاني انه يسبق الخ توضيحه ان الباقي بنفسه مجردا عن ملاحظة القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال الغير اعني العموم وذلك اي سبق الباقي بنفسه او عدم سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ في الباقي حقيقة فنقول اذ مع القرينة لا يحتمل غيره علة لكون الباقي سابقا بنفسه لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شأنها نفي احتمال الغير ولا مدخل لها في سبق الباقي بل سبقه انما هو بنفسه وقوله ذلك اشارة الى سبق الباقي المذكور صريحا او الى عدم سبق غيره المعلوم لنا ضمنا الاول اظهر لفظا والثاني انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم سبق غيرها لا سبقها والا لانتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة في كل واحد من معنييه ثم هذا الدليل على ما حررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض يرفع جميع المجازات اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله لسبقه وبدونها حقيقة في غيرها والجواب عن الاول الخ منع لقوله والتناول للباقي توضيحه ان تناول اللفظ للباقي وارادته قبل التخصيص وهو الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير

وارادته انما هي بالنقل وتناوله بعد التخصيص ملحوظا بانفراده عن ما عداه مع ارادة غيره
وهذا التناول مغاير للتناول الاول بالضرورة وبطريان هذا ينتفي الاول
ويقتضي ذلك كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فعلم مجازا كما ان المراد ينبني
انما كان مع غيره انه انما كان مع تناوله غيره وارادته بالنقل وايس المراد به
مع صلوح تناوله ومجرد احتمال ذلك ليرد ان استعماله في الباقي مخصوص بعد التخصيص
يستلزم انتفاء صلوحه للغير ولا يلزم منه ان يكون مجازا في غيره الباقي والا
دخل المشترك فانه صالح لكل واحد من معانيه قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها
فيلزم ان يكون مجازا في الباقي وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هنا لكان الفرق
بين العام والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته ليست بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال
بخلاف العام فان وضعه للصلاحية فاذا انتفت صلاحيته بالتخصيص تحقق
الاستعمال في غير ما وضع له بخلاف المشترك واعترض بان عدم تناوله
الخ بعد اعترض بان عدم تناول اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله له قبله لا يغير
صفة تناوله للباقي والحاصل ان تناوله للباقي الذي كان على سبيل الحقيقة
باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يؤثر في تناوله ولا يوجب
دفعه وقد يجاب بان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن الكل
واما تناوله له بخصوصه فلم يكن مستفادا بكونه على الحقيقة اصلا وجوابه الخ
محصله ان التناول ليس موجبا لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اه

التناول

اذ التناول لازم من ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز والعام لا يقتضي خاصا معينا
ولا يستلزم بقاؤه بعد التخصيص كونه حقيقة فيه بل الموجب له هو استعماله في الكل الذي
يكون ذلك الباقي بخصوصه فلا يكون حقيقة فيه بل مجازا ما لم يقولوا ان هذا الجواب
يتعلق بقوله لا يغير صفة تناوله وحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد
التخصيص واما ان ذلك التناول موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا لانه فرع كونه
موجبا له قبله وانه لم يكن الموجب له هو الاستعمال في الكل وانما قلنا الظاهر ذلك
لانه يمكن ان يجعل جوابا عن اصل الدليل من التقرير كان ملتبسا ولا يوجد عبارته
كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان التناول اذا كان باقيا بحاله بعد التخصيص
كما ذكره المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف يكون التناول
بعده مجازا وتقرير الجواب ان في القول بان التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص
مساهلة في العبارة والمراد ان التناول له بحسب الحقيقة الناشئة من استعمال
اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك التأويل لان
الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ دون التناول الذي هو
امر معنوي وعن الثاني بالمنع من السبق اي بالمنع من سبق الباقي
بخصوصه فلا يرد انه اذا سلم سبق العموم لا يبقى لمنع سبق الباقي لانه احد جزئيات
العموم ولا يعقل سبق العموم الا بسبق جزئياته باسرها وذلك لان سبق العموم
انما يستلزم سبق الباقي على انه بعض منه لا على خصوصه وانما يتبادر مع القرينة

اي انما يتبادر بخصوصه مع القرينة المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها
تاثيرا في عدم ارادة الخارج كذلك لها تاثيرا في ارادة الباقي بخصوصه
وهو دليل المجاز اي سبق العموم عند عدم قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز
فيه لان سبق الغير من علامات المجاز كون النزاع في لفظ العام اي في الصيغ
ذكره المستدل وهو قوله معنى العموم حقيقة هو كما تعني لفظ العموم لا صيغ الصيغ
المخصوصة المبحوث عنها بل معناها استغراقها بالجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ
العام يطلق على تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض بالمعروض
واجري حكم العارض على المعروض وهو سهو بين لان اطلاق العارض اعني العموم
على متكثر غير منحصر محصور حقيقة لا يستلزم ان يكون اطلاق المعروض اعني الصيغة
عليه مع كونه بعضه بعد لولاتها من باب الحقيقة ايضا لو كان التقييد بما لا يستقل
توضيحه لو كان العام المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ ركب مع اخر ووضع
المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك نحو مسلمون فان مسلما
وضع لمن قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام والالف
مسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن ان يكون مجازا بل مجموع مسلمون دال على
مجموع المعنى ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع لغيره مانع لام الجنس او العهد
موضوع للحقيقة المشار اليها من حيث هي او من حيث وجودها في ضمن شخص
معين وليس في مسلم وحده دلالة على شيء بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة

الا تقيد

الا خمسين عاما فان الف سنة نص في معناه ولا تجوز فيه والمجموع المركب من المستثنى
والمستثنى منه واداة الاستثناء لما يبقى بعد الاستثناء واعترض بان الاستثناء عند
هذا القائل مقيس لا مقيس عليه كما علم من تحرير المتن هنا في اول الباب عند نقل
مذهبه فكان الواجب ان لا يذكره في جانب المقيس عليه واجيب بان النزاع في
العام المخصص بالاستثناء اي المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست
عامة فلهذا صح جعله مقيسا عليه موضع وغاية من الخصم يعني ان الخصم ايضا
قائل بان الف سنة بل كل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه الى المجموع
من حيث هو مستعمل في الباقي بعد الاستثناء وكلامنا معه وانما ذكرناه
من الخصم لتكلايد رعايه ان الوفاق في ذلك تم كيف والقول بان العشرة
في عشرة الا ثلاثة مستعمل في السبعة مجازا ولا قرينة مشاهد بيانا للملازمة
توضيحه ان كل واحد من مسلم في مسلمون والمسلم والف سنة يعتقد بقيد هو كالجزء له
وهو ضمير الجمع وآلة التعريف والاستثناء وقد صار بواسطته لمعنى وهو الجماعة
والجنس او العهد وتسعمائة وخمسين وهذا غير ما وضع له اولا وجه بدونه اي تلك
المذكورات بدون القيد لما نقلت عنه وهو المعنى الاول ومعه لما نقلت اليه
وهو المعنى الثاني ولا يحتمل الاول وقد جعلتم ذلك التقييد بقيد موجب
للتجوز في المقيس وهو المقيد بالوصف ونحوه فالقول بعدم التجوز في
المقيس عليه وهو مسلمون ونحوه فرق بين المتشاربين وهو تحكم والجواب

ان وجه الفرق ظاهر يعني الجواب ان شيئا مما ذكرتم ليس مثل العام المخصص بغير مستقل
بل بينهما فرق ووجه الفرق نظرا الى اخر ما ذكره المص فقيل الاولى في الجواب
ان يقال لا نسلم ان كل زيادة توجب التجوز بل الزيادة الموجبة له هي ما يخرج العام
الى الخاص كالمسلمين في الرجال المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه
الاصلي وما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك وانما كان هذا الجواب اولى لانه
يرد على قوله المسلم يعد في العرف كلمة واحدة انه ان اريد بالعرف العرف
العام فقد يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف باللام والمقيد بالشرط
والصفة ونحوهما وان اريد به العرف الخاص فمع الاختلاف لا يتم الدليل
وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة بحسب العرف دون بني تميم الطوال لا يقدم
على انكاره الا مكابر ثم ان المستدل تثبت حكم الزيادة المذكورة في العام الزيادة
المذكورة مع غيره بالقياس فحتى لم يفرق بين الزيادتين ما بدا الفرق لا يقدح
المنع المذكور فان الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليست بكلمة بل
هي علامة يعرف بها ان مسلمون للجمع بوضع الواضع له كما ان الف ضاربب وواو
مضروب ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان ضاربا للفاعل ومضروبا
للمفعول بوضع الواضع فمجموع مسلمون لفظ واحد وضع لجماعة متصفة بالاسلام
بخلاف ما نحن فيه فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع لما
ما اذا جعل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن الاول

بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه حقيقة وعليه فقس لظهور ذلك وجه قوله
ولا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص على تقدير
تسليمه اشارة الى ان الحكم بكون الف سنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
ممنوع لانه ذهب طائفة الى ان كل عدد وقع مستثنى منه يراد به الباقي مجازا
فيقال الف سنة مجاز عن تسعماية وخمسين بقرينة الاستثناء فيح بطلان اللازم
بالنسبة اليه غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان المراد بالف سنة تمام
المدلول الحقيقي واستثناء البعض انما وقع قبل اسناد الحكم اليه فانا اخرجه
عن الحكم لا عن الارادة والمجموع من حيث هو موضوع لما هو محل الحكم لا شيء مما
ذكرناه وهو كون المجموع كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع
الاخراج منه قبل الاسناد والحكم يعني ليس شيء من هذين الامرين متحقق في العام
المخصوص اما الاول فلظهور ان كل واحد من العام والمخصص ممتاز عن الاخر
وكلمة براسه والثاني فلان المخصص الاول بعض افراده فيكون الاول مجازا في الباقي واما
الثاني فلان المخصص اراد بعض افراد العام منه لا تمامها كما في الف سنة فيكون العام
مجازا دون الف سنة وفيه نظر لان هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام
والاستثناء من العدد بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو تحكم
لان كل من ادعى ان المراد بالعدد والمستثنى منه تمام مدلوله وادعى ان المراد
بالعام المستثنى منه كذلك والمستدل بقوله لو كان العام مجازا لعدم الفرق

وهذا حق فهذا المص فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع قطعا واعلم
ان المراد بالصور الثلث مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وهذه في هذه مجازات
اشارة اليها وقوله ولان المعترض عطف على قوله لظهور الامتياز والمعطوف عليه بيان
لعدم تحقق ما ذكر في الصور في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه لا يخرجه عن الحجية اشار
الى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل التخصيص حجة في الزايل وفي الباقي بالاتفاق
فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت الا المعارض ولم يوجد فمن ادعاه
يحتاج الى اثباته ثم الظاهر ان حجيته في الباقي ظنية ويشعر به قوله فيما بعد وذلك دليل
ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية ان خص بغير مستقل صيغي والا فظنية
انه لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان مجملا نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل
الظن بالباقي وقد نقل الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الاكثر
ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى بعده مطلقا
الظاهر من سياق الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجية يعني ان
العام حجة في الباقي سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره سواء كان جمعا او غيره
ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ذكره بعده يعني ان العام المخصص بالمجمل
ليس حجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان مجملا من كل وجه
كقوله اقتلوا المشركين لا بعضهم او مجملا من وجه وبينا من وجه اخر كقوله اقتلوا المشركين

الا بعض اليهود ولانه بين فيمن عدا اليهود من المشركين ومجملا في اليهود وفيه رد على المفصل
الذي ذكره بعض العامة وهو ان المخصص المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا
بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا عقليا نحو الرجال في الدار حيث يعلم عقلا ان كل
فرد من افراد الرجل ليس فيها او لفظيا فالعام حجة ظنية في الباقي والفرق بينهما ان
غير المستقل بمنزلة الجزء للعام ومتصل به فيسري جهالته اليه فيحتاج الى البيان
بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان علم سراية
جهالة المستقل ممنوع لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن
ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه
ليس بحجة بخلاف المخصص بالمجمل من وجه دون وجه اخر فانه حجة ثم قال
بعد لا نكير الخ اي مبينا لين احدهما للمنفصل والاخر للمتصل عد في العرف
عاصيا اذ اثبت ذلك في العرف يثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل
وذلك دليل ظهوره في الباقي فشمول الباقي على نحو شموله للكل قبل التخصيص فكان
الحكم فيه هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون اخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني
دون المجموع من حيث هو كذا هو الحكم بعده هو كل فرد من البواقي بحيث لو اتى
بواحد دون اخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الاخر يراد به اعم من جميع الباقي
وبعضه دون الجميع فقط لمرد ان ذلك يقتضي ان يكون الاتي بالواحد مستحقا للذم
فانه حكم وسائر ما تحته من المراتب مجازا اذ هذا ابتناء على ان العام المخصص مجاز

ثم الظاهر من هذا الكلام وما بعده حيث قال وتمام الباقي احد المجازات ان لفظ العام اذا
لم يرد به موضوعه الاصلي اعني العموم كان لكل واحد من تلك المراتب على ان يكون كل واحد
منها معنى مجازيا له وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون المقصود ان كل واحد من
تلك المراتب من افراد معناه المجازي وذلك بان يكون المقصود منه بعد التخصيص
مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب فعلى الاول
كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة
وعلى التقديرين كانت نسبة اليها على نهج واحد فيكون مجملا فيها ومن هذا البحث
جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا على عدم الحجية يظهر عدم حجية المنفصل
لان الدليل المذكور به يفسر حجية المتصل لانا نعرف ان حجية لاحد حجية في مدعاه وهو ان المخصص
بالمنفصل ليس حجة والحجية بجزئه الاخر يستنبط منه اذا كانت المجازات
متساوية هذا جواب عما يستفاد من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال
الذي اشرنا اليه فالتقدير اي اذا كانت افراد المجاز متساوية فان الباقي اقرب
الى الاستغراق الى قوله من غيرها التخصيص دليل على كون بعض المجازات متساويا في
قربه الى الحقيقة وعلى وجود ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب
الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره وما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم
يورث مما دليل على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله واقتضاء الحكمة ينفي
ان لا يطلق الحكم اللفظ على معنى مجازي بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة

هذا

هذا سوى التخصيص فلو لم يكن التخصيص قرينة لارادة الباقي لكان ذلك منافيا للحكمة
اورد عليه اولا ان كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن الارادة
على جميع التقادير فيسقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لمتعارضهما فصار كل
الطرفان متساويين في الارادة فلزم الاجمال وثانيا ان دعوى اللزوم المذكور دعوى
في محل النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص واما التخصيص فلا يفيد
الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في قولنا رايت اسدا
في الحمام فانها انما يدل على انه ليس المراد من الاسد الحيوان المخصوص واما تعيين المراد
من كونه زيدا او عمرا مثلا فمحتاج الى قرينة اخرى لا يقال الفرق بين الاسد وما نحن
فيه ظاهر فان الاسد يطلق على هذا او ذاك بطريق البدلية فهو في ذلك كالنكرة
بخلاف ما نحن فيه فان اطلاقه على الباقي بطريق الشمول فاذا انتفت قرينة بعض دون بعض
الباقي وجب حمله على جميعه بقرينة التخصيص لانا نقول استعمال العام المخصص في
الباقي ايضا من قبيل استعمال الكلي في جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء
وثالثا انا لا نم ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في معنى مجازي بدون قرينة معينة
لارادة الخصوص ويجيء نفي المصنف لجوازه وكذا الشارح كلامه
لكم الاجماع الاماثيلي عليكم على ان عدم جواز ذلك يقتضي عدم جواز الاجمال
في كلام الحكيم نعم لا يجوز ذلك في وقت الحاجة ثم يجب الحمل على ذلك البعض
اما اي انا نتبين ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة ووجدنا الدليل على تعيينه

وجب حمل العام المخصص عليه ويسقط ما ذكروه من انه مجمل فيها ان لم يكن المخصص بها
انما قيد به لان المخصص بها لو ادعي جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لم يكن اقل الجمع عنده
متيقنا على جميع التقادير بان اقل الجمع عنده متيقن عليه هو المحقق هذا انما
يتمشى اذا كان العام من صيغ العموم وكانت عمومها باعتبار الافراد واما اذا كان
مفردا او كان جمعا وكان عمومه باعتبار الاجزاء فلا واستقرب في النهاية عدم الجواز
ما لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب العمل بما يقتضيه والا عمل
بالعام ثم الحكم المستفاد منه ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان
مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة واعلم ان ابواب ايات الاحكام وابواب
اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علماءنا رضوان الله عليهم جعلوا
ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا
اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد مخصصه في ذلك الباب
لم يكف هذا في جواز العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب
اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بنوع من المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن
تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم
وجود الاجماع وانكر ذلك جمع من المحققين منهم الغزالي والامدي وابن
الحاجب فقد جماعة لا يتم هذا دليل على وجود الخلاف في احد المقامين فلا
يتم التقريب لانا نقول المقصود منها الرد على ذلك الجمع من المحققين وهم معترفون

بوقوع

بوقوع الخلاف في المقام الاخر اخر او قايله اي قايل جواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص قوله جوزها الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل ان يكون للوجوب وعلى
التقديرين دعوى بلا دليل والا تعين الاعتقاد اي وان لم يتبين الخصوص
تعين اعتقاده وعمل به ويعمل بالخصوص عن ذلك القايل الظاهر انه اشارة الى
القايل الموجب فالاقوى عندي الخ مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن القوي
بانتفائه وقوله لنا دليل على الجزء الاول وقوله وانما اكتفينا دليل على الجزء الثاني
والتخصيص كيفية في الدلالة ان اراد ان التخصيص الثابت كيفية في الدلالة
فلا نزاع فيه وان اراد ان التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام
وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به فصار
احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ان ثلث شيوع التخصيص وغلبة وقوعه
يفيد ان ثبوته ارجح من احتمال عدمه نعم حكم المصنف بتساويهما لان غلبته وقوعه
قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وجوده وعدمه متساويان على ان ذلك
يكفي في الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان فتامل لما في كلامه
الامر بالتامل للاشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع
بانتفاء المخصص المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ازدواج لفظ استقصاء
الاستقصاء في العبارة حيث قال في بعض ولا يجب في الاستدلال بالعام

المخصص اذ ... ... على تخصيص ... ... اللفظ ...

البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز ولبس بشي لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه فصار حمل اللفظ على العموم مرجحا فان قلت هذا مناف لما سبق من الحكم بالمساواة بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح لم درجة المساوى مع زيادة في الجانب السابق نظر الى درجة المساوى لانها يكفي في الاستدلال كما عرفت وهنا نظر الى الزيادة لانها ادخل في المقصود اعني حصول الفرق بين العام والحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق ان قلت لم قيل فان الالفاظ اكثرها ليست مجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات مع تحقق الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايضا قلت هذا الفرق لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز في العمل بالحقائق لاحتمال كون الحقائق مساوية للمجازات ثم يجب طلب المجاز كما يجب طلب المخصص على ما مر في دليل المعمم واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة الخ اورد عليه سلطان المحققين بان هذا يدل على ان يحصل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن وجب لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع او انه رد لمن انكر امكانه لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل الخ لم يبين الملازمة لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة عليه ثم يجد ما يرجع به عن حكم لا نم حصول الاعتقاد القطع عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زواله فيما بعد بالوجدان غاية ما في الباب ان ذلك

الاعتقاد

الاعتقاد غير مطابق للواقع والمشترط لا يدعي مطابقته لانا نقول المشترط يدعيها حيث جعل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في نفس الامر فاذا ظهر وجوده بطل قوله لم قطعا فاذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها عم محل النزاع من وجهين احدهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون بعضها معطوفا على بعض او لا والعطف ايضا وجوده اعم من ان يكون بالواو والفاء او ثم وهذا مذهب الامام الرازي في المحصول والآمدي اعتبر التعاطف بالواو وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين واما التعاطف بالواو او ثم فليس كذلك لدلالتهما على الاختصاص بالاخيرة والقاضي ابو بكر وابتاعه اعتبر التعاطف مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون جملا او غيرها وظاهر كلام بعضهم يشعر بان المخصص في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا وصح عوده الى كل واحد احترازا عما لم يصح فانه يختص بالاخير نحو اكرم العلماء ودار الفاسق الاحتمال كان الاخير مخصوصا قطعا يظهر سره بالنظر في المذاهب الاتية لانه يظهر منه ان تخصيص الاخير متفق عليه والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص بالاول فقط لم يكن الثاني ثم مخصوصا ولكن لم يقل به احد ولا يظهر له معنى ذهب قوم ذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع وفرقه القصدي بكل واحد وقال اخرون القائل ابو حنيفة واتباعه وقيل بالوقف ذهب اليه الغزالي والقاضي واتباعهما وفي قول بعضهم لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه الى الكل او الى الاخير اشارة الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد بعد الاعتراف بالوضع

لما كان هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخير مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو الاول فقط فيتوقف الى ظهور القرينة اي يتوقف في تعيين المراد بخصوصه من الاستثناء الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون الاخير مخصوصا قطعا لان الحكم بكون الاخير مخصوصا ليس من اجل ان الاخير مراد بخصوصه بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك كون الاخير غير معلوم الارادة بخصوصه كما لا يخفى قوله وهذان القولان موافقان للقول بظاهر رعوده الى الاخيرة في تخصيصها به لا في جميع الاحكام لان الاخيرة مخصوصة على كل حال من حالتي عوده الى الجميع او الى الاخيرة او على كل حال من الاحوالات الثلثة اعني ظهور عوده الى الاخيرة والوقف والاشتراك وانما قلنا لا في جميع الاحكام ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان القول الثاني يحكم بالعموم في غير الاخيرة ابقاء للفظ على ظاهره بخلاف هذين القولين فالحكم في غيرها مختلف فتامل ثم يظهر ثمرة الخلاف الخ بعيد لا فرق بين الاقوال الثلثة في الحكم والفرق بينها من وجه اخر وهو ان استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على هذا القول موضوع للاخراج من الاخير فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما سيجي ومن باب اطلاق المقيد على المطلق عندي وعلى القول بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عدد الاستثناء الى الجميع او الى الاخير وعلى القول بالاشتراك الحقيقة وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة وحاصله انه يبني استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة لان الظاهر انه انتقل عن الاولى

الثانية

الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وان لم يبني استقلالها فللجميع لان الرابط بينهما جعلهما بمنزلة جملة واحدة وظهور الاضراب ان يختلفا نوعا بان يكون احدهما خبرية والاخرى انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح لان يقع مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به في احدهما غيره في الاخرى ويشترط في الاختلافات الثلثة ان لا يكون في الثانية ضمير اسم الاول وان لا يشترك الجملتان في الغرض كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس بينها منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور هنا سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثالث اولا وسواء تحقق الشرط الثاني سواء تحققت الاختلافات الثلثة كلها او بعضها وسواء تحقق الشرط الاول اولا وتفصيل الامثلة يظهر بالتامل فتذكر وليس ذلك لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذهبين الاولين ظاهرا تعرض لبيان الفرق بينه وبين المذهبين الاخرين ولا لكونه مشتركا بينهما لفظا اي سواء كان المستثنى من المشتقات او المبهمات او الالفاظ المشتركة فان احتمال اللفظ لكل منهما لكونه مشتركا بينهما انما هو على الاخير دون الاولين كما ستعرف فتدبر عند تحرير الدليل وان كانوا اتفقوا على المعنى وهو ان اللفظ موضوع لكل واحد منهما وان استعمل فيه حقيقة الان بينهما وبينا فرقا وهو ان الاشتراك باتحاد الوضع وهو يتوقف تعدده كما ستعرفه ولولا فضيحة نسبة مذهب الاشتراك بعد انه لم يصرح بالاشتراك عند نقل مذهبه

بل صرح برفع الشارة الاحتجاج ولو لمهذا الفصيح لا يمكن حمل كلامه على ما اخترناه وكان في توسيط اللفظ اليا الى انه يمكن حمل الاشتراك على المجاز باعتبار ان الوضع لكل واحد منهما وان كان متحدا لكونها حقيقة التخصيص على كل تقديره وفيه مناقشة لان يتعين تخصيص الاخيرة ظاهر على مذهبي الوقف والاشتراك واما على مذهب المصنف القايل بان اللفظ موضوع لكل واحد منهما بوضع واحد فلا لان اللفظ ح دائر بين الاخراج من كل واحد منهما وبين الاخراج من واحد منها ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الاخير فتخصيصه غير متعين علينا تامل وهذا لا اثر له اي كون الاخيرة مرادة مخصوصا او في جملة الجميع لا اثر له في الحكم المطلوب وهو تخصيصها لظهور ان الحكم ثابت لها على التقديرين فان نفس صيغ جزئيا اي بخصوصه من غير ملاحظة مفهوم كلي ينديرج هو تحته فلابد نحو المبهمات هو كل مصدر لمن قام به مدلوله فضارب موضوع لمن قام به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع عليه الضرب فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل جاز بغير ذلك لاتي الملازمة ممنوعة فان وضع اللفظ لمعنى لا يقتضي جواز استعماله في الاعم ان الى من لا يجوز استعماله فيما وضع له اذ لا يطلق على غيره مسمحا لانا نعول كما لمانع هنا شرعي والكلام في جواز ذلك بحسب اللغة وفي معناها الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نسبة صفة هي غير مصدر تلك الافعال الى فاعل لكل واحد من خصوصياته فكان مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل النسبة الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة فالوضع فيها باعتبار عام وباعتبار خاص اما الاول فبالقياس الى النسب الجزئية لان تلك الافعال

تونيه

موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة صفة هي مصدرها الى فاعلها الكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا موضوع وضعا عاما لنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالقياس الى الحدث وفيه نظر لانه ان اريد بالحدث الحدث المخصوص فلا بيان الحد الفعل لم يوضع ولا يدل عليه وان اريد به الحدث المطلق فالوضع له عام ايضا ادوات الاستثناء كلها اي سواء كانت حرفا مثل الا وحاشا لكنها لا انها حرف جر في اكثر الاستعمالات او فعلا مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال ولذا ينصب المستثنى بعدهما غالبا على المفعولية وقد يكونان حرفي جر او اسما مثل غير وسوى واما الحرف منها فكم بعضها ما الحرف من تلك الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ظاهر لما عرفت في المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بوضع عام لخصوصيات الاخراج فكم لما عرفت في المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بوضع العام للخصوصيات يلاحظ اخراج المستثنى لكنه وضع الا للاخراجات الخصوصية مثل اخراج هذا واخراج ذلك واما الفعل فكم لما لم يكن وضع الفعل في باب الاستثناء لخصوصيات الاخراج ظاهر الانه روا احتمالين كما مر بيان وضعه فيه انما هو للخصوصيات لان المتحقق من عدا زيدا في قولنا جائني القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوص اعني نسبة المجاوزة المتعلقة بزيد الى فاعل ونفس المجاوزة واما الاسم يعني واما كون الاسم موضوعا لخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغايرة وقد عرفت في المقدمة ان الوضع في المشتق عام وفيه نظر لان كون الوضع في المشتق عاما لا يقتضي ان يكون موضوعا لخصوصيات

الاخراج بل المعلوم في المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر بقوله ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لكفى في المقصود ولم يرد عليه شيء لان الوضع العام اعم من ان يكون الموضوع له خاصة كما في الحرف والفعل او عاما كما في الاسم اعني في الوضع العام الخ لما ثبت في المقدمة ان الوضع في الاداة عام والموضوع له خاص بين ان المراد هنا بوضع الاداة هو الوضع العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا فصح قوله كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام متحقق فيهما وعلى هذا اي على ما مر ان وضع ادوات الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى عام وضع عود هما الى كل واحد فاي الامرين اعني الاخراج من الاول او الثاني اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع لخصوصه او اطلاق المعنى عام من افراده واطلاق العام على افراده لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال الاستثناء في اخراج ايهما من باب الحقيقة وفيه نظر لان وضع الاداة والمستثنى المفروض عام احلا فراده لا يقتضي ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه لو ثبت انه من جملة افراده وانه اول البحث واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة لا بعدان يقال المستثنى ان كان من صيغ العموم كان الاخراج من الكل من غير حاجة الى قرينة من هذا الوجه اي يعني ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد الوضع وتعدده لكن لا بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة وفيها كونه من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء في اي الامرين على هذا التقدير ايضا

حقيقة

حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما مر في نقل المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع بالوضع العام للجزئيات وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة الخ كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون الهيئة التركيبية الحاصلة للمستثنى مع اداة الاستثناء موضوعة تارة للاخراج من الجميع واخرى للاخراج من الاخير وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عن مقتضى المعلوم وهو اتحاد الوضع في المستثنى الى ما هو محتمل احتمال من غير احتمال دليل غير معقول بل المقتضى لحسنه هو الاستفهام حتى قال قد قال ان الاستفهام حسن على جميع الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام فظاهر لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء وحسن الاستفهام من المخاطب ليعلم المراد منه واما على مذهب المصنف فلان اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره ولو جاز بحسن الاستفهام لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين بحسن الاستفهام لا يدل على خصوص الاشتراك على تقدير تسليمه اشارة الى منع دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى في غيره فلا يعلم منها والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم وانما يدل عند اقترانه بالقرينة والمخصص وحدهما يقع ح استعماله في غيره منوط بالقرينة والمستدل يتوقف استعماله في كل منهما مقترنا بها الا ان القرينة عنده ليتعين المراد لا لاصل الارادة وعند المخصص بالعكس فليس هذا استعمالا مجردا عن القرينة ليتمسك به على الحقيقة ولو سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة الخ واما عن الثالث هذا الجواب بدفع

الاستدلال لو كان مقصود السيد اثبات الاشتراك اما اذا كان مقصوده ابطال مذهب
المخصص كما يشير به اخر كلامه فلا وحكم الجواب عن الرابع فانه قياس في اللغة ولا
يجوز اثبات اللغة بالقياس لانا انما نثبت بالنقل وبالاستقراء الذي هو تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس
في اللغة فالدليل لا يدل على الاشتراك بخصوصه بل على الاعم منه وقد قلناه ومن الوقف
فان قلت السيد لم يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان المتعلقات كلها
غير ما نحن فيه مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب هذا ليس من القياس
في شيء اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب قلت قوله والجامع بين الامرين
الخ يابى هذا التوجيه اذ لا فرق بين قولنا الخ فيه نظر لانا لا نسلم ان عدم الفرق بين
القولين بواسطة العطف بل لاتحاد المسند واشتراك المسند اليه فان قلت الاتحاد
المذكور ان بدون العطف لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة لجواز الاضراب
قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك فان الايجاز ذلك في قولنا جاءني القوم وذهب بنو تميم
الا واحدا فانه لا يجوز قطعا ومن الثاني ان الاستثناء بمشيئة الله الخ مثل قوله لا اكلت
ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله فان ان شاء الله متعلق بكل واحد من الثلاثة اتفاقا
فكذلك الا زيدا مثلا ولو سلم فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع منتف
لان الشرط وان تاخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من
اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون معنيهما واحدا على تقدير تسليمه

لابد

لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل ما دل بشيء حكمه حكم ذلك الشيء ومن الثالث انه قياس كالاول
لانه قاس على الجملة الواحدة ما هو غير لهما في ان الاستثناء يعود الى الكل وهذا لا يجوز عند
الاكثر على ان الماحل والماول به لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام ليس باستثناء فان قلت
قد اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد
مع عدم جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع لا يقتضي
رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة فقط اوباعث
على العود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان قلت يلزم الاشتراك والاصل عدمه قلت
انما يلزم ذلك لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع والشرط رد على الجمهور
حيث اجاب عن هذا الدليل بان المشيئة شرط لا استثناء فهو غير محل النزاع فان الحق انه استثناء
بنفسه فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط متحقق
لان الشرط متقدم تقديرا اورد عليه العضدي بان الشرط متقدم فقدمه على ما يرجع
اليه فلو كان الاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا اقول ان كون الشرط مقدما
تقديره على ما يرجع اليه دون الاستثناء اليه دون ذلك كاف للفرق والفرق بان
لا محذور في تعلقه بالجميع لا بد فيه من دليل على ما نقول النكاه ان له مدخلا في ذلك لان الشرط
لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها قطعا فاذا ذكره معنى فمنزلة ذكره لفظا والحاصل
ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة مقطوع به وبعد لا انحصار مقدما عليهما واقعا
بعد الاولى في بلا فصل يجاز تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول اثبات حكم

الشرط للاستثناء ليس من باب القياس بل لعلة القايل بالفصل بين المخصصات في هذا الحكم
ومن الرابع ان صلاحيته للجميع الخ يمكن ان يدفع بان الاستدلال ليس بمجرد الصلاحية
بل مع فقد رجحانه على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع المنكر والاستثناء ظاهر
لان الاستثناء يتعذر حمله على غير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم ممنوع لان القرب
مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نسلم لزوم العود الى الجميع بل الظاهر هو الوقف وتناوله
الفاظ العموم الخ يعني قياس الاستثناء على العام باطل لوجود الفارق بينهما لان العام حقيقة
في الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة في الكل محل النزاع ومن الخامس انهم
التزموا انه معارضة بالمثل تقريرها كما ان ارادة الاختصار موجب لذكر الاستثناء عقيب
الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول دليل العود الى
الكل جعلنا الثاني دليل الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحاصل ان اللفظ محتمل لكل منهما
والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نسلم ان التكرير يوجب
الاستهجان فانه يعرف به شمول الاستثناء للكل بتعيين فلا يكون مستهجنا ولم يتعرض له
المصنف لان التكرير من حيث هو مستهجن قطعا فمنعه مكابرة ومن السادس ان اعتبار
الاتصال الخ توضيحه انا ذكرتم في صدر الدليل حق لان توابع الكلام تلحق بها ما دام
الكلام متصلا واما ما حكمتم فللاستثناء المتعقب الجمل المتصلة المعطوفة بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها فممنوع لان المذكور انما يفيد صحة تعلق الاستثناء بذات الكلام
وتاثيره فيه مطلقا لا جميعه وان كان بعضه كالجميع بعيد لتعين محل المؤثر ولا بعضه بل هو محتمل

لكل

لكل واحد منهما والتعيين الامر خارج فلم هذا فيه منافقة لان الاستثناء على القولين الاولين
من الاقوال الثلاثة الاتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده
الا ان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن ان يتكلف ويراد بالتجوز في العام التجوز
باعتبار عدم شمول الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك تجوز باعتبار اخراج بعضها عن
الارادة اولا فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم الذي هو متحقق في المستثنى قبل الاستثناء
مكان المستدل فات لاشتمال الاستثناء على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب بين فساد ذلك
بانه ليس في المستثنى حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يكون يراد
بالاصل المستثنى منه وبالحكم الاول الحكم الذي فيه وباشتمال الاستثناء ومخالفته اشتماله
على عدم ذلك الحكم فيصير الكلام وهكذا المستثنى يخالف المستثنى منه في الحكم لاشتماله على عدم
ذلك الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب اذ لا مخالفة فيه فان قلت على تقدير ملاحظة
المخالفة ينتفي هل لها مدخل في كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة تقتضي ان يراد
بالعام بعض افراده دفعا للتناقض فظاهر لان المستثنى لم يتعلق به حكم المستثنى
فليس فيه حكمان مختلفان لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي يعني ان الحكم وان تعلق
العام قبل الوصول الى اخر الكلام لكن بعده علم انه متعلق بالباقي فقط دون المخرج ايضا
لان الحكم لا يتقرر في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال المخرج على حكمين مختلفين في الحقيقة
هذه رقاقة فحوى الحاشية ترك الادب هنا لكونه المستدل ابا حنيفة فان
الخروج عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه بان القرينة انما هي مصححة لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة

بل المرجح الذي في جميع موارد القرينة هو دفع محذور هذر بينها الثالثة علاقة يحمل كل واحد
من الجمل على ظاهرها والحاصل انه دفع التعارض بين ظواهر تلك الجمل وبين القرينة فلا بد
من مرجح وهو للقرينة اولو حملنا على كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها صادفت القرينة
هذرا بالكلية بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف الظاهر دفعا لمحذور الهذرية
ومما يؤيد ان اصل القرينة لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف الظاهر بل لا بد من مرجح ما قرر عند
ارباب علم البلاغة ان الحذف واضداده يفتقر الى امرين احدهما القرينة وثانيهما الداعي
الموجب لرجحان الحذف على الذكر كالاحتراز عن العبث ونحوه واما حق دلالة دفع الهذرية
وحده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع الهذر مع وجود المصحح اعني القرينة سببا لذلك
ولا شك ان الاستثناء في صورة الانفصال في النطق عرفا ليس قرينة لحمل العام على خلاف الظاهر
فالاحسن في الجواب انه يتم دفع محذور الهذرية كما يحصل بصرف واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها
كذلك يحصل بصرف كل واحدة منها فدعوى التخصيص بالواحدة ليس الا تعين محل النزاع فليتأمل
والبديهة تنادي بفساده الخ قال في الحاشية قال المرتضى في الاحتجاج على الحاجة
انضمام الاستثناء في تأثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام لا بد من انضمامه
[illegible] كالشرط والتقييد بالصفة فالاستثناء كذلك بعين ما ذكرناه اما لو سمعنا
قائلا يقول بعد تطاول سكوته الا واحدا لعدّ ذلك عابثا هاذيا كما تقدم كذلك اذا اشترط
او قيد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة وان كان المراد ان الكلام من
المتكلم بالتعقيب الخ فالحق كما ذكره وهذا المعنى هو الدائر على السنتهم حيث يقولون
انتهى

انه مخالف للاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة العموم ارادة عموم
الحكم وشموله لجميع افراد العام فيصح قوله لاشتماله على مخالفة الحكم الاول ولو كان المراد بها مجرد
عموم العام وتناوله لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء معه لارادة
العموم قبل الحكم فالاستثناء وخلاف يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول لانتفاء نفيه
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة لما كان هنا اصلان على زعم المستدل احدهما
الاصل بمعنى القاعدة وهي ان المتكلم بالعام مجرده يريد العموم حين التكلم وثانيهما
الاصل بمعنى استصحاب تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء مخالفة للاصل بالنسبة
الى كل واحد من الاصلين اما مخالفته للقاعدة فبان يكون دليلا على ازالة تلك الارادة
فتوجه المنع ظاهر اي يتوجه المنع الى الاصل المذكور وهو ان الظاهر من المتكلم بالعام بلفظ
العام ارادة العموم ظاهر هو حتى يتحقق النزاع فان قيل النزاع انما هو في السكوت
المقتضي للفصل عرفا ومن العدول ومن نوع الى نوع اخر من الكلام والثاني فيما يحقق فيه
فالسامع يتوقف في العام الاول عن الحكم بارادة ظاهره الى حين شروع المتكلم في الكلام
الثاني اولا يرى ان عطف الداعي بدوا في قولنا ضربت زيدا واكرمت عمروا
وخالدا مستهجن وكذلك عطف الارجل على الوجوه في اية الوضوء وما ذلك الا لوقوع
النزاع من المجاز الاولى وبالشروع في الثانية ثالث المجموع من حيث المجموع فيما نحن فيه
كلام موجب التوقف الى النزاع منه فان قيل المجموع من حيث المجموع فيما ذكرنا من المثال
ايضا كلام فوجب التوقف في الحكم الى النزاع منه مع انهم حكموا باختصاص العطف بالمتوسط

علم بارادة العموم حين التكلم
والمخالفة للاستصحاب بان يكون
دليلا عليه

عند العقد والعقد الى المنع فما يوجب الحكم فما وجوابنا فلت تواردا اللواحق على المجموع في هذا المثال
فلمنع فوجب التعلق بالاقرب لرجحانه بخلاف ما نحن فيه فان المنع وجب ان تواردها على
المجموع محتمل فظهر الفرق بينهما ولو كان صدور اللفظ الخ دليل على ان الاتفاق المذكور
يشعر بوجوب التوقف بتقديره لو كان صدور لفظ العام مجردا ومن غيره وجب توقف
السامع الى النزاع مقتضيا لحمله على العموم لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقت الحاجة
له ووجب تراخيه واللازم باطل بالاتفاق المذكور ولانه يمشي ذلك في الجملة الاخيرة
والمستدل لا يتوقف به ولما كان ان يتوقف تعلقه بالاخيرة لدفع هذا الجواب اجاب
اجاب بان هذا بمجرده لا يصلح لتعليل العدول عن ظاهر الاخيرة بل لا بد من الاستثناء
وان الفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا والبديهة تنادي بفساده
ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول بوجوب حمل اللفظ على عمومه قبل فوات وقت الحاجة
له بل بعده الا انه يتوقف فوات وقت الاولى يتحقق بالشروع في الثانية فان صح هذا لا يلزم خلاف
الاتفاق ولا يمشي ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها انما هو بالانفصال عرفا فلا يجوز بالاولى
فيلزم تقييدها بتلك الاولية اللواحق هذا ولك ان تقول ولو كان دليلا على ابطال الاصل
المذكور بعد تسليمه وحمله وتمشي نقضا اجماليا الا ان الاول انسب بقوله فلم لبقاء احتمال
الاحتمال اي احتمال ان ياتي المتكلم من اللواحق ما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع هذا
الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو الحقيقة نعم لو كان الغرض بحتمل وجوها الاول
ان نعم حقيقة في المجاز السابق وهو انه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة قبل النزاع والمكان

هنا منظمة ان يتوهم تحصيل العلم بارادة خلاف الظاهر في واحدة من تلك الجمل اجاب على سبيل الاستيناف
بانه يمكن ذلك لكن لا على وجه الاختصاص الثاني ان نعم ههنا للاستدراك ودفع التوهم
اذ قد يتوهم من الجزء المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة وحدها
الثالث انه جواب للاستفهام المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة
وحدها الثالث انه جواب للاستفهام المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف
الظاهر في الاخيرة من حيث هذا الوجه ابطلتموه فاجاب بان نعم يمكن ذلك ولم يحذف كلمة
لان الحذف جائز لا واجب ولان المقام يقتضي هذا الوجه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة مبنا في احتمال الجملة
بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل ثم يدل على المذهب ممنوع وما ذكر لبيانه لا يفيد الاطلاق
الرجحان اعم من الوجوب والندب وما زاد عليه ايضا اعم من المنع من التخصيص وعدمه
وترجيح الثاني باصالة عدم الاول بعارضه ترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد
تحقق المقتضي في محله وبالجملة القول بان الاصل المجرد عن القرائن يدل على المذهب مناف
للقول بالاشتراك فليتأمل كما يتوقف مذهب السيد في ذلك ان قرينة الوجوب
على تقدير الاشتراك قرينة التعيين وعلى تقدير الاختصاص قرينة التعيين وعلى تقدير الاختصاص
قرينة الارادة والاولى قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانه قرينة المجاز وهذا انما يفرق
بين القولين اي كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة واتفاقهم على القول بالاشتراك
وغير واقع فيه على القول بالندب فما يفرق بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار

ان المجرد عن القرائن يدل على الندب وان المحتاج اليها هو الوجوب وحده وفيه نظر لانا لا نسلم
ان المجرد يدل على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر فلو سلم فالندب اعني الرجحان المطلق المقيد
بعدم المنع من النقيض مستفاد من القرينة العقلية وعن بعض الاصوليين كانه جواب عن سؤال
مقدر تقريره انا ذكرتم ان صيغة الامر اذا وردت مجردة عن القرائن دلت على القول بالاشتراك
يدل على الندب بناء على عند بعض الاصوليين القائلين بالاشتراك اللفظي وفي الوقف لانه لا يعلم المراد
منها عند التجرد ذكر المصنف في الحاشية نقلا عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القائلين
بانه للقدر المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا انا هو حقيقة فيه وينبغي
ان يعلم ان الحال على الشك بالقدر المشترك مثلها على تقدير الاشتراك لانه لا يكون ارادته
مجردا بل اما في ضمن الواجب او الندب انتهى ونقرير الجواب ان العدد المذكور انما هو بالنظر
الى نفس الصيغة لا تدل على ارادة الندب بخصوصه لانا عند التجرد نريد الدلالة على مطلق
الرجحان للوجوب والندب جميعا فهنا حق وهو لا ينافي ما ذكرناه من ان الندب
يستفاد من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه لكونه زيادة في التكليف وقد مر تحقيقه
قوله الخ يريد ان الاستثناء لو كان حقيقة في الاخيرة وحدها لكان استعماله في الجميع
مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط بان يكون لذلك الجزء زيادة اختصاص
بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب بخلاف اطلاق العين لان
العين لما كانت هي المقصود في كون الرجل رقيبا حافظا صارت كانها نفسه وهذا الشرط
مفقود هاهنا فيه فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه بانه يتعلق عندكم وفيه نظر لانا نمنع

بجاز

مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء وهو غير مشروط بشرط وذلك لان الاستثناء
موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء للموضوع
له اعني الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فافهم
لتتامل وانما تقتضي عدم القطع الخ لا يقال عدم استقلال الا
مستثناه علة لتعلقه بتقية فاذا حصل الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انتفت العلة فينتفي المعلول انما تعلقه بالجميع لانا نقول عليه عدم الاستقلال
لذلك محل الجواز ان يكون الباعث له هو الوضع ودعوى اختصاصه بالاخيرة
الاخيرة اول البحث وسلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغيره مطلقا
سواء كان ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال
كما يحصل بتعلقه بالاخيرة وحدها كذلك يحصل بتعلقه بالجميع دفعة فحصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة اعم من ان يكون بتعلقه بالاخيرة وحدها
وبالاخيرة في ضمن الجميع فهو لا يدل على عدم تعلقه بالجميع بل انما يدل على عدم
القطع بتعلقه به ونحن نقول به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند السيد
لا واجب واما قوله لوجهان مقصوده ابداء الفرق بين المستقل بنفسه
والمستقل بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف الثاني
فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف الثاني فانه
وما ذكرناه انفا يدفعك في هذا المقام لا ترجيح دليلا الى اخر فيه نظر لا ترجيح

دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا يعطي انه يقتضي ان لا يجب
وبينهما فرق فان غاية ما يلزم منه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة لان
الضرورة يقتضي القطع على تعلق الاستثناء بالغير فاذا انتفت انتفى القطع
وهو لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع ما لفظ
الذي هو العموم في الاولى الا بدليل ان اردت بالضرورة التي اقتضت
تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله ففيه ان مال هذا الدليل والثاني
واحد وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نسلم انتفاءها
في غير الاخيرة يلزم الخ نقل بالمعنى ومنعه للملازمة اولى وبطلان
اللازم ثانيا لقيام معنى الاستثناء بها كقيام الفعل بالآلة
ولكونها نائبة عن استثنى اصلا لا زيدا استثنى زيدا
حذف الفعل الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف
ما نيبت الا منابه فاعملت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل في المنادى
لكونه نائبا مناب ادعوا وضعفه ظاهر لانه قياس مع الفارق
اذ عدم جواز استناد وجود شخص الى علتين مستقلتين في التاثير
لا يقتضي عدم جواز استناد العلم بوجوده الى مادتين والعلل
الاعرابية كذلك فانما هي علامات فان الواضع جعل الرفع
للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل

علامات

علامات دالة عليها لا حجة فيه اذ لعل ذلك نشأ عن اجتهاده
فلا يكون حجة على غيره لا يقال المسئلة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا نقول
قوله حجة اذا كان بطريق النقل والا فلا كما ان رواية الثقة حجة على غيره
لا يقال المسئلة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا نقول قوله حجة اذا كان
بطريق النقل والا كما قال لا ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهادها وروا
مع انه معارض ببعض الكبار من اهل الجواز فلا بد من الترجيح وهو الكسائي
لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالنفي ولانه مويد بقول الفراء فانه
حكم بالتشريك بين العاملين المتساويين في العمل مع احدى الروايتين عن الرواية
الاخرى عنه دلت على نفي التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع
والاول بعد بطلانه موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما
به وهو ممنوع لجواز ان يكون الثاني صفة للاول والمجموع محكوما به
والثالث هو الحق لقائل ان يقول المط انما هو اعمال العاملين
كما يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد في معوك واحد وهاهنا يمكن التعبير عنهما
بلفظ واحد وهو ص ولذا عدل ذكر العطف هاهنا اولى لاقتضائه
التعدد ولا تعدد هاهنا في الحقيقة وقد نقل هذا الحكم ايضا
الخ يعني نقل نجم الائمة ايضا الحكم بجواز قام زيد وذهب عمرو الفاضلان
عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو

العامل في الموصوف وارتضاه سيبويه قائلا بان قام وذهب عملا في
الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز في هذا الكلام
تاكيدا وهذا مقتضى ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه لتكرر النص على
الجواز منه   والجواب عن الحسن الخ حاصله ان امتناع رجوع
الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم
اقتضائه لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يكون فيه العود الى
المجموع والى الاخيرة   الخ بال فاسد وهو ان يشترط بتقدم معنى ما هذا
يتعلق بالجميع ووجه فساده ان الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به
فلو ثبت التعلق بتقدمه دار وقد مر آنفا ينفعك في هذا المقام
والضمير في يتربصن للرجعيات لان الرد لا يكون الا فيهن اذ البوائن انقطع
التعلق عنهن قوله وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات بالرجعيات
مع تعميمها للبوائن ايضا   والظاهر استغنائه قد يقال الخ
اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف
على خلاف الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل
فان قلت الخ الظاهر انه منع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون معارضة لا
حل الدليل   قلت هذا اي كون تخصيص العام مستلزما التخصيص
الضمير ممنوع   والاظهر الخ قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به

ماكان

ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان
اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر فحكمه حكمه وقال بعضهم
وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو حقيقة
والا فهو مجاز سواء كان المرجع في نفسه حقيقة او مجازا اذا عرفت هذا فنقول
لان جعلنا السؤال منعا فالسائل مستظهر وان جعلناه معارضة فالمجيب مستظهر
وما قيل قال المصنف هذا الكلام للعلامة في النهاية   هو الاظهر لانا نقول
لو حملنا اللفظ على عموم وجب انما نحفظ البعض ليصح اسناد الحكم اليه   فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز المراد بالمجاز ههنا التجوز الحاصل في غير التخصيص
بقرينة قوله سابقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير بقاء المرجع على عمومه
يجعله مجازا فكانه قال هنا التعارض انما هو بين التخصيص فان قلت فما معنى
قول بعضهم بترجيح التخصيص والحال ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح احد
المتساويين على الاخر وهو باطل قلت معناه ما ذكرناه آنفا من ان تخصيص الضمير
اسهل من تخصيص المرجع   وجوابه منه وبطلان المخالفة الاولى بالنظر
الى مذهب المصنف ان يجيب بالمعارضة بانه لو خصص المرجع لزم خلاف
ظاهر ايضا واذا تعارضا تساقطا واما الجواب بالنقض بان عود
الضمير الى بعض ينفي عود الكل ولا شك ان اعادة الظاهر وتخصيصه يقتضي
تخصيص الاول ولا يحكم بكونه مخالفا للظاهر فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير

المذكور اقوى من تعلق الظاهر فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور و
هو خلاف الظاهر بخلاف الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من تخصيصه
تخصيص الاول   لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة المفهوم
ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل في محل السكوت سواء كانت حكما له
او حالا من احواله اما الاول فكتحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى ولا
تقل لهما اف واما الثاني فكما دل به الدينار المفهوم من قوله تعالى ومنهم من
ان تامنه بقنطار يؤده اليك وعدم تادية القنطار المستفاد من قوله
سبحانه ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ثم المفهوم على قسمين
الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم والحال في محل السكوت موافقا
لما في محل النطق اثباتا ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى
المذكور ولذلك سماه بعضهم الادنى على الاعلى كما في المذكورين والثاني
مفهوم المخالفة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت مخالفا لما
في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وتخصيصه للعام فقولك ان دخل
داري زيد فلا تقل له اف تخصيص بمفهومه منطوق كل من دخل داري
فاضربه من سوى زيد واما الثاني فقد اختلفوا في انه هل هو حجة منه
هل يخصص العام ام لا فمنهم من قال به الثاني فمنطوق قوله عليه
السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو

ان الماء

ان الماء مطلقا قليلا كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة بل ينجس بالملاقاة
مع تغير احد اوصافه الثلث مخصص بمفهوم الشرط في الاول بمفهوم قوله اذا بلغ الماء كر
قليلا لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد الملاقات   وفي جوازه بما
هو حجة اشارة الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام فهو ليس من
من اهل هذه المسئلة اصلا او في ذلك القسم   انما تقدم على العام لكون
دلالته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص اذ العام يحتمل
عدم تناوله لذلك الخاص لامكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص ولك ان تمنع
الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم على العام للجمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال
احدهما وان كان اضعف   فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
الحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار
النطق وضعف باعتبار العموم وفي المفهوم قوة فيها باعتبار الخصوص و
ضعف باعتبار المفهوم فهما قد تعارضا فترجيح العام على بعض افراده يحتاج الى
الدليل   لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث
يجوز تخصيصه بفعله وتقريره اذا كانا متواترين كتخصيص آية الزانية والزاني
فاجلدوا برجمه عليه السلام المحصن وكما اذا فعل احد ما يخالف العام في حضوره
عليه السلام ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على اخراج ذلك الفاعل

العام وجهه ظاهر ايضا لفظا ايضا موجود في الكل النسخ وهو اما
متعلق بقوله لاخلاف او بما يليه فعلى الاول معناه لاخلاف في هذا كما
انه لاخلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وعلى الثاني معناه وجه
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظاهر كما ان وجه تخصيص العام بمفهوم
الموافقة او بما هو حجة من مفهوم المخالفة ظاهر وهو انهما دليلان
متساويان تعارضا فيجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما
على تقدير العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير عدم العمل به لا يجوز تخصيصه قطعا
واعلم ان حكم تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به
مطلقا اي سواء خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بنوع من المخصصات
ام لا وجهه من العامة قال الحاجبي هو مذهب الائمة الا
اربعة وقيل هذا ليس على اطلاقه لان الحنفية انما يجوزون اذا كان الخبر
مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل احادا ثم اشتهر فصار
بنقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لان شهرته يدفع ضعفه فيجوز
ان يكون مخصصا للكتاب وهو مذهب السيد لا يقال السيد
لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا وقد مر ان هذه المسئلة على تقدير العمل
به فلا معنى لقوله وهو مذهب السيد لانا نقول السيد يجوز التخصيص
على تقدير تسليم العمل به كما يدل عليه ما نقل عنه المصنف ومن الناس

لا فصل

من فصل الخ ذهب طايفة الى ان العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا
اخص منه البعض قبله لانه يصير ظنيا لتساوي نسبته الى باقي المراتب
المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد واختلفوا في المخصص الذي عليه
قبله فقال عيسى بن ابان لابد من ان يكون قطعيا سواء كان متصلا
او ظنيا والمراد بالمنفصل هو المستقل كلاما كان او عقلا او حسا
او عادة او غيرها وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
ووجه اختلافهما في ذلك ان قصر العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان
سواء كان بالمتصل او بالمنفصل وليس تخصيص عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة
بين المذهبين عموم من وجه لا عموم مطلق كما زعمه بعض الافاضل ويرد على
الكرخي ان تجويز تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم لو خص
المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة عموما مطلقا كما زعمه ذلك الفاضل
ويمكن ان يجاب اولا بان المراد بالمنفصل الظني ما كان طريق ثبوته قطعيا
كان يكون من خواص الكتاب وهذا الاخير من شيء لان الخاص قطعي
الدلالة بالنسبة الى افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يكن التوصيف
بالظني وجه وثانيا بان الظن يتفاوت مراتبه والمراد بالظني المنفصل
ما كان اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به ابتداء لا يوجب
جواز تخصيصه بخبر الواحد فليتامل وتوقف بعضهم الخ اي توقف

بعض فيما تعارض فيه الخاص من افراد العام لانهما سواء فلا يرد ان الوقف
يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو باطل لكن بناه منهم الخ يعني ان
الخبر الواحد يعمل به عند عدم معارضة بما هو اقوى منه لانعقاد الاجماع على
ذلك واما عند المعارضة فلا اجماع فسقط وجوب العمل المستفاد منه
ولم يجد دليله سواه وهو محل التوقف وبهذا التقرير اندفع ما يوهم
ظاهر العبارة من انه انما يدل على عدم عمله بخبر الواحد عند المعارضة
لا على الوقف على الاطلاق اي سواء كان معارضا بما هو
اقوى منه او لا دليلنا الخ تعارضا ممنوع لان خبر الواحد
عند معارضة للقرآن ليس بدليل عند الخصم ولا ريب ان ذلك لا يحصل
الا مع العمل بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب العمل بالعام في غير مورده
فيكون الخاص معمولا مطلقا والعام من وجه والجواب عن الاول
الخ توضيحه ان التخصيص لا يدفع ثبوت متنه الذي هو قطعي بل يدفع دلالته
على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص ففي الحقيقة يلزم ترك الظني الذي
هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص ولما كان لقائل ان يقول انما
تعارض الظنيان وجب ترجيح القرآن لكونه قطعي السند بخلاف الخاص
قال وبتقرير آخر يعني ان الخاص ايضا قطعي لكن من جهة الدلالة
لانا نقطع ان البعض الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضت

وقفا

ولذلكه بناه بعضهم ... معارضة بما هو اقوى منه ... على ذلك واما عند المعارضة ... وجوب العمل ... سواء وهو محل التوقف ... اندفع ما يوهم ظاهر العبارة من ... على عدم عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على الوقف مطلقا

وقفا فوجب العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما
فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ان في الاخير جمع بين الدليلين
لا ترك لاحدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا قطعي من جهة
الدلالة في قوله لانه دفع للدلالة مسامحة والمقصود انه دفع للارادة الا
فالدلالة مستندة الى الوضع غير مدفوعة به ولك ان تقول ذلك
القول من غير عدول الى تقرير لكن الظن في الخبر من جهة احتمال كذبه
وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب في العدل ابعد
من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة وليس
اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنان غير متساويين بل هو في الخبر اقوى
فما فيه مما يساوي ما في العام معارض له والزائد معارض لقطعية العام
من جهة السند فيرجح الخاص لكونه جمعا بين الدليلين على
ان التخصيص اهون من النسخ جواب آخر عن الاول بتقرير ان التخصيص
اهون من النسخ لانه دفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من
جواز تاثير خبر الواحد في الاهون جواز تاثيره في الاقوى ولعل
قوله فليتامل اشارة الى قول المرتضى رضي الله عنه حيث قال لقائل
ان يقول دفع الكل بعد العمل به اهون من دفع البعض قبل
العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص

بجزء الواحد جاز النسخ به ايضا اقول ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يتوجه
لو دخل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد بالخطاب وليس الامر كذلك لان
المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده في حال التخاطب   حجة
المفصلين الخ يمكن تقريرها بوجهين الاول وهو الانسب لما سبق فيه ان
الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة بخلاف العام فانه قطعي
الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي في مدلوله ايضا
كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعفت دلالته
بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه ح يكون لكل واحد منهما قوة وضعف
من وجه فتساويا فيجب الجمع بينهما والثاني ان الخاص ظني الطريق
وقطعي الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت
دلالته قطعية لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت
دلالته ظنية لان اعتبار دلالة الشيء فرع ثبوته في نفسه الا ان
يضعف دلالة العام باحد الوجهين فيكتسب وهنا على وهن فيصير
مغلوبا فح يعارضه الخاص   والقطعي يترك بالظني الخ هذا بالتقرير
الاول كالنسب يعني ان قطعي الدلالة وهو العام يترك بظني السند
وهو الخاص اذا ضعف بالتجوز بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا يبقى ما
كان قطعيا قبله قطعيا بعده لان نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز

بالجواز

بالجواز سواء كان ذا العام بعده ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب الى الحقيقة في
ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد اعني القطع فيجوز تخصيصه به لوجود
مقتضيه وارتفاع مانعه والاضافة في مانع القطع بيانية وللمناسب التقرير
الثاني هنا ان يقال والقطعي السند يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
فيضعف دلالته اضعف ما كان ويكتسب وهنا على وهن فيجوز تخصيصه
بالظني لان قوله اذ لا يبقى قطعيا الى اخره لا وجه على هذا التقرير
والجواب بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير الاول فالجواب منع
ان العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وهي ظنية ولكن قوله فلا
بنا فيه قطعيته التي ابى فيجعله ظاهرا لان المستدل لم يجعل قطعيته التي
وحدها منافية للتخصيص بل جعلها مع قطعية الدلالة منافية له والامر
في ذلك هين وان حملت على التقرير الثاني يعني على انما كان ثبوته ظنيا
لا يعارض ما كان ثبوته قطعيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله
فالظني فيه قطعية التي لا يقال كان الواجب عليه ان يكون قطعية السند
اي الذي يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص لا على السند وهو
المراد هنا لانا نقول التي اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد السند كما
وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلقا كما اذا قيل
قطعي السند او مطلقا كما اذا قيل ظني المتن اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة

فعلى

واكرم بني تميم

اي ظني الدلالة متنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والاخر
على حكم سلبي اما المتوافقان في الحكم كقولك اكرم بني تميم الطوال فيجب العمل
بهما الا ان حكم لبعض وقع تقييد اما لكثرة الاهتمام به او لغرض اخر ولا
اعرف خلافا في ذلك عندنا   فاما ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون
في احد الحديثين ما يشعر بالتقدم او التاخر بان يضاف احدهما الى وقت
او حال العلم بها ذلك او بان يكون زمان احد الراويين مقدما على زمان
الاخر او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على الاخر   والاول اما مقترنين
في هذا الايكاد يوجد الا ان يراد بالمقارنة المقارنة والمتقدم الموصوفين
فهو ح قسم من المتقدم او المتاخر وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص
له عليه السلام مع قول عام   بلا خلاف يعبه من الوبه قال في
القاموس هو لا يعبه له وبه لا يبالي به وفي بعض النسخ يعبا به قال فيه
ايضا ما اعبا بفلان ما اباليه قال المصنف في الحاشية وهو اشارة الى
ما نقله في النهاية عن بعض من مشايخ الجمهور من المخالفة في
ذلك انتهى اقول ولعله اراد ما نقل عن اصول الحنفية من ان حكم المقا
وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو ان حكم العام ثابت في غير افراد الخاص
والتعارض وارد في قدر ما تناولاه فيجب الترجيح بدليل اخر
كان نسخا لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب المنهاج لان التخصيص

افاد

انما هو دفع الحكم في بعض الافراد وبيان لعدم ثبوته وارادته حين الخطاب
بالعام وورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام تقتضي ثبوت
العمل في جميع افراده والخاص يرفع عن بعضها وهذا معنى النسخ هذا انما يتم
عند انقضاء شيء من اوقات العمل بالعام واما عند ورود الخاص في
اول اوقات العمل به فلا الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة ويحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول وادراج
الثاني في قوله وان كان قبله بعيد جدا لان ضميره يعود الى وقت العمل
ثم المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح اما انه ناسخ له مطلقا او لما تناوله
مع بقاء حكم الباقي بحاله على اختلاف المذهبين والمرتضى هنا تفصيل
لا يخلو من وجه وهو ان العام كله منسوخ ان تمرد فع البعض حكم
الباقي بحيث متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجز فعله قبل
المرفوع كنقص الركعتين من اربع فانه يغير حكم في الشرع ولم يجز
فعله قبل الركعتين الاولتين لورود التسليم بعدهما والا فذلك
البعض منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف
مثلا   ويرد له لانتفاء شرط التخصيص والنسخ عندهم
اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام والمتنافي
من ظاهر الكلام وانهم يرجحون الخاص ح بالكلية ولا يبعد ان

بقال انهما بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه المرجحات

طراه بالعين المهملة والراء المعجمة اي ثبتة وهو الظاهر

من كلام علم الهدى ايض في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في هذا القسم هو

غير هذا القول بناء العام على الخاص له مشرط لا يبعض اعتبار وهو ان يكونا واردين

معا والحال واحدة لان تقدم احدهما على الاخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد

من تقدير المقارنة انتهى خبير بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ

لا يختص بصورة التأخر بل يجري في صورة التقديم ايضا لنا انهما

دليلان قال المص من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخص العام المتأخر بالخاص

المطلق المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة

الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به

الخاص فلو لم يخص العام به بل ابطلناه بالخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل

واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا والظاهر لنا عنه انه الاكل

لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا

من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم

كونه قطعيا فليتأمل انتهى اقول الخاص وان كان عاما في نفسه يحتمل لا

لتخصيصه ببعض الافراد دلالته على ثبوت الحكم في بعض الافراد قطعية ودلالته

على عمومه وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص فاذا عمل بعموم العام بطل

الخاص

الخاص بالكلية بحيث لا يتناول فردا اصلا فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واما العمل

بالخاص فلزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما هو قطعي اعني دلالته على بعض الافراد

وما يقال الخ نقل عنه رحمه الله ان هذا الاعتراض من النهاية عن الحجة

مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه ولم يجب عنه وهو الذي من عجيب

انتهى اقول الظاهر ان هذا الاعتراض نقض تفصيلي اذ هو منع لقوله وهو حين

منذ ذينك المحذورين تقريره لا نم ان تخصيص العام اهون من النسخ الخاص

وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ولكنه تخصيص في الزمان فليس التخصيص

بالاعيان العام اولى من التخصيص في زمان الخاص كما ادعاه المستدل وتقرير الجواب

ان النسخ حجة بالنسبة الى التخصيص ولا مساغ لانكاره اما لما مر من ان النسخ دفع

الحكم بالكلية والتخصيص دفع للدلالة العام على بعض افراده وهو اهون واما لما سبجيء

من ان النسخ كدفع والتخصيص لا دفع فيه انما هو دفع والدفع اهون من الرفع

ثم انه لما كان مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بتوجيه

وجه اشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر العام على بعض افراده

في مسمى التخصيص بالمعنى المعروف اغلب من النسخ كما يشهد به الاستقراء

ويصدق المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب

والكل بالضرورة لما بيناه من اولوية الخ اشارة اما الى ما ذكره

المص من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب

من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ لان النسخ دفع الخ توضيحه ان النسخ دفع

الحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره ولا ريب في ان دفع غير المستقر

لا انفكاك الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا رفع فيه اما على الاول

فلان الحكم يختلف بذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا كما لو كان يقول صم

الى يوم العيد ثم يقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على الثاني

فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض اذ حاصله انه مؤيد ليس بمؤبد

لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف بالحكم مقيد بالتأبيد

واما الحكم فلا يكون مقيدا بغاية ولا مؤبدا بل مطلقا يحتمل دفعه وابطال استمراره

وتحصيله ان قولهم صم رمضان ابدا يجعل ابدا قيدا لرمضان الى الابد واجب

لا للوجوب الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب

في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد حتى يمنع وجوب الصوم

ومعناه عدم استمراره لا يكون منافيا له اذ قيد التأبيد لتفصيل الفعل

ورفع التأبيد انما هو للحكم لا للفعل فلا يتناقض ويقاس

قوله

وصف كونه بيانا للصوب ان يقول ويقاس وصف كونه بيانا عليه

بانه لا يجوز تأخير وصف البيانية اعني المقصود انه لا يجوز تأخير وصف البيانية

عن ذات الموصوف ولو كان الخاص المتقدم بيانا للعام المتأخر لزم اتصافه

بالبيانية عند ورود العام لا قبله فيلزم تأخر البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى

التوجيه

التوجيه الذي ذكره المص والجواب من هذا التعليل على هذا التوجيه ان تأخير وصف البيانية

عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز والخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل هو

بيان عند ورود العام والبيانية لا يتأخر عنه ح وكانه يريد الخ اي كان

الشيخ يريد بعدم جواز تأخير البيان عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص

من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارنة بالتأخير تسمية للازم باسم الملزوم

ويلزم على هذا التوجيه ان مذهب الشيخ في صورة تأخير الخاص مطلقا سواء

كان قبل حضور الوقت او بعده هو النسخ والا فلا معنى الخ اي وان لم

يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله باطل اذ لا معنى لجعل صورة

تقديم الخاص من تأخير البيان لان الخاص لو كان بيانا لكان من باب تقديم

البيان فكان الحق في التعليل انه لا يجوز تقديم البيان لا يكون البيان

متأخرا اي غير مقارن لان الخاص المتقدم متقدم على ورود العام مبين

له فالمبين من حيث هو مبين مقارن له وان كان ذاته مقدما عليه

مراده الحمل على البناء على الخاص المتأخر والمتقدم بخلاف القبل وكذا مسح

وعندنا انه يعمل ح بالخاص مطلقا الخ قال رحمه الله وبظهر مرام الاقسام

انتهى اقول انسب في ذلك ان العمل بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متأخرا

عن العام واقعا بعد حضور وقت العمل به فانه ح يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا

يبنى العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا

لان الخاص عنده يعمل بالتأويل على مذهب ابي حنيفة والحاجبي من حيث كونه

منسوخا مخصصا لاحتمال تقدمه على العام وتاخره عنه فتساقطا عندها في قدر
ما تناولاه الى ان يرجح احدهما بالمرجح والمراد بالاقسام السابقة تقدم الخاص وتاخره
واقترانه للعام ان ورد قبل حضور وقت العمل الخ حاصله ان الخاص المتاخر
اما ان يكون وروده قبل حضور وقت العمل او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون
العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس
فهذه ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في الاربع والخاص في اربعة منها وهي
جميع الصور القبلية الحاصلة مع ملاحظة الاربع مخصص وفي ثلثة منها وهي الصور
البعدية الحاصلة مع ملاحظة الاربع مخصص وفي ثلثة منها وهي الصور الثلثة الاول
ناسخ مقبول وفي واحدة منها وهي البعدية مع الاخير ناسخ مردود اذ لا
يجوز نسخ القطعي بالظني فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون
مخصصا للعام وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا
فكيف يقدم والحال هذه على العام ولسلطان المحققين هنا كلام حاصله
انك ان اردت بقطعية العام قطعيته باعتبار السند او باعتبار الدلالة
فعدم جواز نسخه بالظني مم لان النسخ تخصيص في الازمان ودلالته عليها
ظنية وان اردت بها قطعيته باعتبار شمول جميع الازمان فيرد ان التخصيص
ايضا كذلك لو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما
اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون من النسخ فتجويز التخصيص

التخصيص

القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه به واحتمال التخصيص مطلق اي غير متعلق
على ورود الخاص قبل وقت العمل وهذا في خبر النسخ كما عرفته فمع جهل الحال
اي فمع الجهل بتقدم الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم
حصول شرط النسخ وهو تاخره والاصل يقتضي عدم لان وقت العمل متاخر عن
العام قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام لان حدوثه وان اقتضى تاخره
لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك الوقت ايضا
وبهذا التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي
حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث فليتامل
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع على المتقدم ونتيجة له اي اذا
كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا يصار الى النسخ الا بعد ثبوت
التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان الاشتراط انما هو في
العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن النسخ الى التخصيص فيحمل قوله لانا
نقول الى آخره ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل التخصيص واجب المصير اليه
عند عدم العلم بحصول المانع منه ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول
المانع فيجب منع للقول المعارض احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل
حضور وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب
عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم له فلا ينفع في دفع ما ذكره بل

بل انا مع فهو جواب آخر ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين اي
احتمال النسخ واحتمال التخصيص وذلك ان يكون التخصيص ايضا مشروطا بشرط النسخ
فلا اقل من انه وهو ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام
ظنيا والخاص قطعيا انما بصورة النسخ منها الحصر ممنوع اذ الظاهر
ان النسخ يوجد في الاخبار الائمة ايضا لان النبي عليه السلام علم وصيه
كل ما انزل اليه من الناسخ والمنسوخ وغيرهما فلعلهما انما يوجدان فيما نسب
الى النبي صريحا كذلك يوجدان في اخبار خلفائه الاوصياء من حيث انها
اخبارهم ليرد ان النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث
قوله ان اخبارهم في الحقيقة اخباره صلى الله عليه وآله التوقف على البناء طائفة
مثل عيسى بن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري كما صرح به في الذريعة
ولي في القسم السابق على القسم الرابع يعني القسم الثالث وهو ان يتقدم الخاص
على العام تقدم جهة الخ اي وجه التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
وهو ان الخاص المتقدم منسوخ ظاهر لتردد الخاص عند الجهل بالتاريخ
بين ان يكون مخصصا لاحتمال الاقوات والبعدية او منسوخا لاحتمال
القبلية والا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتوقف ويرجع في الاخذ باحدهما
الى الدليل فان قلت الخاص حادث والاصل تاخره قلت العام ايضا حادث
والاصل تاخره واعلم ان في قول المص بظهور وجه التوقف هنا الا فيما سبق

في المطلق والمقيد

تكملة وهو ما دل على شايع في جنسه الخ اي هو ما دل على فرد شايع اي محتمل
الصدق على افراد كثيرة مندرجة في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي يصدق عليه
وعلى غيره من ذلك الافراد الكثيرة والى هذا التفسير اشار المص بقوله بمعنى كونه اي
المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة اي محتملة الصدق عليها حال كون تلك الحصة
من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها وبين الحصص البولقي قال رحمه الله
انما فسر الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان
المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد
لا بالمفهومات انتهى اقول هذا التوهم لا يجري في ظاهر عبارة المص لان
الماهية ليست شائعة في جنسها ثم اقول دخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان
فان الاول دل على فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدل مندرجة كلها تحت
مفهوم رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة لحصة في ضمن الا
نسان ولحصة في ضمن الفرس ولغيرهما مندرجة كلها تحت مفهوم الحيوان المذكور
بينها وكذا دخل فيه المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه ايضا مطلق وخرج عنه
ما ليس له شيوع بل له تعين شخصي اما بحسب الوضع والاستعمال كالاعلام
او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات او تعين نوعي كالاعلام
الجنسية فان كل واحد منها يدل بالوضع على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة
الى نفسها والفرق بينهما ان الاشارة الى التعيين في علم الجنس مستفاد من

جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف مستفاد من اللام لمفهوم المركب من اسد
ولام التعريف هو مفهوم اسامة وحده او تعيين حصة من الكلي كالمعهود بالعهد
الخارجي نحو فعصى فرعون الرسول او تعيين عموم كالمعرف بلام الاستغراق او بجميع الافراد
لا يحتمل صدقه على كثيرة كثيرة فهو ما يدل على شايع في جنسه فدخل فيه كل
ما خرج عن حد الاطلاق المطلق وان عام بقل فهو ما لا يدل على شايع في جنسه
لئلا ينتقض عكسه بالمعهودات وهو ما اخرج من شايع قيل
بين المفهومين عموم من وجه لصدق الاول على زيد بدون الثاني والثاني على رقبة
مؤمنة دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمعنى الثاني
لصدقهما على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق
والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وتفارقهما في رقبة وهذا الرجل واما
بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول فما بينه فقد ظهر مما ذكرنا ان الثاني
اعم من ان يكون بالكلية او بوجه ما دل عليه ايضا التنكير في قول المص
من شايع فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل اي لا فرد آخر غير متناول للكثير
اصلا والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني لقائل
ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى ما لم يخرج من شايع
صدق على مثل زيد وعمرو ونحوهما من الاعلام الشخصية وان اريد به
المعنى المذكور اولا لم يحسن التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر

ويمكن

في المطلق والمقيد

ويمكن ان يجاب بان المراد ما اتفق على شيوعه فلينا مل فاما ان يختلف
حكمها المراد بالحكم هنا هو المستند دون الحكم الشرعي والنسبة والطلاق الحكم
عليه شايع بوجه من الوجوه اتفاقا اي لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ و
ادعى الكل الاصوليين الاتفاق عليه ونقل الشهيد الثاني في قواعد خلافا
عند اتحاد الموجب ونسب الموجب ونسب الشيخ بهاء الملة والدين في حاشيته
على الى اكثر الشافعية ولهذا حملوا اليد في التيمم على ما اخذ للمرفق لتقييدها
في الوضوء مع اتحاد الموجب وهو الحدث الحي في مثل المقيل المراد بمثله كل
ما اختلف فيه الحكمان بان يكون حكم المطلق امرا وحكم المقيد نهيا وتوقف
حكم المطلق على حكم المقيد فيحمل المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على
مفهومه بحوان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد
الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها
فاعتاقها يتوقف على عدم كفرها فانه يقيد المطلق بنفي الكفر انما
قال بنفي الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بذلك المقيد بحسب ما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل
من ان القيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه وهو الايمان
وان كان الظهور والملك حكمين الاولى ان يقول وان كان الاعتاق والملك
حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب له وربما يدفع ذلك بحذف

المضاف اي حكم الظهار او يختلف لا تفاوت في صورة اختلاف الموجب
بين ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن ذكر هذا
التفصيل كما اعرض عن ذكر المختلفين في صورة اتحاده فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا يعني يعمل بالمقيد ويوقف في المطلق قيله فلا يرد ان الحمل هو الابيان
ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف وهذا الاجماع
نقله العلامة في النهاية واشار اليه الآمدي وربما يعطي كلام بعضهم ان
هنا قائلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على المطلق بحمل القيد على الاولوية والحق
ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد على انه لو عرف كان شاذا نادرا مخالفا
للاجماع فان قلت سيجيء ان المطلق بمنزلة العام في افادة الشمول الا
ان شمول المطلق بطريق التبادل وشمول العام بطريق التناول وان
المقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما
لعدم التعارض بينهما فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق
بينهما قلت اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينه
ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد بقرينة لما هو المراد بالمطلق بخلاف
العام فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الاجمال ليكون الخاص معينا
له وما يتفرع على هذا الاصل وجد بثلاث مسحات مطلقة مع خبر دل على
المسح بثلاثة احجار بارادة تعلقها الالة في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات

ومنجل

في المطلق والمقيد

ومنجل ومنع البلخي في التيمم وهو المطلق على القرب وهو مقيد انه ووضعه
اعتماده دون العكس كما قال وغفلة منهم عن هذه القاعدة وكونه بيانا له
لا نسخا اراد بكونه بيانا دلالته على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو المقيد
وبكونه نسخا دلالته على رفع حكم الاطلاق المقيد للخروج من العهدة باي فرد كان
لان العمل بالمقيد يلزم منه العلم العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل
بفرد من افراده والمقيد فرد منه وتوجيهه كذلك بان المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد
متضمن لها فالعمل به يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمطلق فردا
بعينه دون الماهية من حيث هي كما مر واما ثانيا فلان المراد بالمطلق ح وجوب
ايجاد الماهية وبالمقيد وجوب ايجاد القيد ولا منافاة بينهما ح قطعا
فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز بالمطلق ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه
قول المص وهو جيد الى آخره بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق فردا ما لا بعينه فان
الامر ح يدل على ايجاب العمل باي فرد كان ولا ريب في ان العمل بالمقيد يصرفه
عن ظاهره ويجعله مجازا وهو جيد الخ يعني ان هذا الاستدلال جيد ان لم يحمل
التجوز في المقيد بارادة الندب منه بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة
الوجوب التخييري بينه وبين غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية
ملحوظة في الاول دون الثاني واحتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين ولكنه
يكون مرجوحا بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد ح متعين لعدم المعارض

فالحمل المطلق على المقيد

اما بتساويهما احتمال التجوز في المطلق واحتماله في المقيد فيشكل الحكم بترجيح المطلق
المجازي على المقيد المجازي بل يحصل التعارض بينهما فيتساقطان ويبقى المطلق سليما
من المعارض فيعمل به ومحصوله ان هذا الاستدلال موقوف على اكون الامر
في المقيد محمولا على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز ان حمله على الندب مجازا بمعنى
انه افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على عيني ممنوع لجواز حمله على الوجوب
التخييري مجازا والامر بالاطلاق على التقييد محمول على الطريقة والافضلية لم نعم
لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد بأحد الوجهين تم
الاستدلال الصام لتساويهما فلا بل يبقى المطلق على الدقة وقد يجاب بان
حمل الامر بالمقيد على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز
ولهذا لو اتى بالمقيد قيل الامر به كان ممتثلا على ان ارادة التخيير من الامر
بالمقيد لا يخ من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد
اشار الخ يعني اشار العلامة في النهاية الى اشكال التعارض بين المجازين
واجاب بانه لا بد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح لمجاز المطلق لان حمله على
المقيد يقتضي تعيين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مكلفا بالمقيد
فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق فهو متحقق للمامور به بخلاف
حمله على اطلاقه والاتيان بفرد اخر غير المقيد فانه لا يحصل معه يقين
البراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد وقد اخذه بعضهم الخ استدل

الحاجبي

الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا اولا بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا ثانيا ما
ذكره العلامة من الجواب عنه دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى على
سداد لان الدليل الاول لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورد الاشكال عليه
ويصير تخصيصه بنحو لو مؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا المعنى اللغوي الشامل للتقييد
والتعبير عن التقييد بالتخصيص ايماء الى ما هو المقصود من رجوع احدهما الى
الاخر فحكمه حكم التخصيص اي حكم التقييد حكم التخصيص في كونه دفعا للحكم
النسخ في كونه دفعا الاحكم النسخ واورد عليه بان تساويهما في الاخراج لا يوجب
تساويهما في الحكم لان بينهما فرقا اخر يقتضي اختلافهما فيه لان في التقييد حكما
شرعيا لم يكن ثابتا في المطلق وهو وجوب ايمان الرقبة فلا يجوز ان يكون
بيانا للمطلق فوجب ان يكون ناسخا له بالضرورة فهو حكم شرعي رفع حكما
شرعيا آخر وهو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل على بعض ما يتناوله
العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي
هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس الا وجوب الا
قتصار عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا يتفاوت
الحكم فيهما فكما ان الخاص المتاخر الخ فيه نظر من وجهين احدهما انه ان اراد ان
الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده بيان
للعام لا ناسخ فهو ممنوع لانه قد صرح سابقا ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ

وان اراد ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل به بيان فهو مسلم لكن اللازم
هو ان المقيد المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق لا بيان مطلقا وهو
في المقيد لم يقل بهذا التفصيل وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما متباينين
فالقوم كلهم يعملون بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الاخر وان اعتبرهما متحدين
فلا يتم قياس المطلق والمقيد المثبتين عليهما وهو فرع الدلالة
بيان لبطلان الانم ولم يتمسك له بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به
قطب المحققين لئلا يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة
الدلالة على وجه الارادة بخصوصه كما يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق
هو المقيد وقوله لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده عليه
بعض الافاضل من ان انتفاء الدلالة ممنوع لان المطلق له دلالة على
كل مقيد مندرج تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص فما هو جوابكم فهو
جوابنا والجواب ان للعضد المجاز غير الخ قال رحمه الله في الحاشية
الجواب المشهور بين القوم هو ان هذا الانم لم اذا تقدم المقيد فانه
لم يقولون المراد بالمطلق هو المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه
لا نم لم في تقييد الرقبة بالسلامة مجاز انما هو جوابكم في الصورتين
فهو جوابنا ولو فسر تنبيها به جوابهم في الصورة الاولى ان يقدم المقيد
مما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى

بالدلالة

بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما
يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فايت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على
السليمة مجازا ولو سلم فانتفاء النهي عن المطلق الى الكامل ظاهر لا مانع
له وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك
لم يتعرض للجواب المشهور اقول فيه نظر لانه لم في التقييد الرقبة بالسلامة مجاز
نقض اجمالي مثل الاول تقريره انهم يقيدون الرقبة بالسلامة عن العيوب مع
ان اللفظ لا دلالة له عليها لانه يتناول لها ولمعيبة قال بعض الافاضل الفرق
بين النقضين ان الثاني لاصل الدليل والاول لمقدمة ثم ان يقول
في كفارة الظهار لا تعتق الكاتب الكافر الخ قال رحمه الله في الحاشية المشهور
هنا التمثيل بلا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وهو ليس على ما ينبغي لانه
من تخصيص العام لا من تقييد المطلق اقول عدوله عن المثال المشهور الى
المثال المذكور لو التقييد بعدم فصل الاستغراق ليرجع المثالين تقييد المطلق
ويحصل التخلص عما اورده المصنف على المشهور من انه من تخصيص العام لا
من تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم فيتوجه
عليه ما اورده سلطان المحققين اولا من انه على هذا التقدير يصير معناه
المطلق المنفي لا تعتق مكاتبا من الكاتبين على سبيل البدل والاجمال من غير
قصد الى الاستغراق والعموم فيكفي لامتثاله عدم عتق واحد من المكاتبين

فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا جوابا لهذا الفرض ففي اي محل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سواء اعتبار مفهوم الصفة في قولنا لا تعتق المكاتب الكافر فانه لا يدل على ممنوعية الكافر فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص العام بحمل التأمل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الفرار من كون اللام للاستغراق كانه لجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام هنا داخل على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون تحققه وصدقه بنفي فردا ما من الافراد فلا وجه لنفي الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال المذكور احتمال لا ايصال اليه لوقوع الاجماع على خلافه كما مر به ولان حمل نفي المقيد على نفي المطلق يوجب جواز العمل بهما اذ يجوز مع العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي فردا آخر المطلق بدون العكس فانه لا يجوز مع الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا يجري في الاثبات ايضا وهم صرحوا بعدم جريان حمل المطلق على المقيد قلت لو لم يكن في الاثبات اجماع على ما صار واليه لكان حكم حكم النفي ايضا الا ترى ان المطلق والمقيد بمنزلة العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مستثنى وجب العمل بهما فكان ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين كذلك الا ان الاجماع

ما رفقا

في المطلق والمقيد

ما رفقا بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي المطلق على سبيل البدل هو عدم اجزاء اعتاق المكاتب عموما على سبيل البدل لان النفي عن الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم الاجزاء كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يعتق المكاتب اصلا اعلالا كافرا ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع كيف لا وهو مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما مفهوم الصفة فعلى تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم معارضة بما هو اقوى وههنا قد عارضه الاجماع ويمكن دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل ورود النفي وهو حينئذ في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده فالنفي حينئذ والاستغراق يعود اليه فيفيد عموم النفي فلذا قالوا النفي في كلام المقيد راجع الى القيد ونفيه الى المقيد احرى الى المجموع فلما لم يكن المثال المعدول اليه من باب المطلق الا باعتبار الاول تعرض المصنف الى نفي ارادة اعتباره الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق اي لم يقصد استغراق النفي عموم اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين يجري في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في العدول عنه قلت اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق النكرة الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي في المثال المشهور بعض

في التخصيص بخلاف المعدول اليه لعدم المقتضي له الى لان العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد ولانه لو قال اوجبت عليكم وكفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا اعتاق رقبة كانت لم يكن احدهما مناقضا للآخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الآخر وذهب كثير من مخالفينا الى نقل عن اكثر الشافعية ان المطلق في هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد مشتركة بينهما الى زيادة الرقبة في المثال المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل شرعي فلو حملنا عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم نحمل لزم ترك احدهما مع زيادة وهي ترك القياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا يقيد المطلق لعدم دليله يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم توجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو باطل لانه لا يلزم من عدم الحمل ترك احدهما انتهى وان كل واحد منهما معمول به في بابه على ما هو عليه غاية ما في الباب انه لزم عدم العمل بالقياس ونحن ملتزمه وربما نقل عن شذوذ من الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا سواء تحقق بينهما جامع اولا لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا وهو بعيد ايضا لانه ان اراد به كلام الله الازلي ففي عدم ثبوته برد اولى ان الكلام ليس فيه وثانيا انه

بحذف

في المجمل

يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات فلا يلزم من متعلقه باحد المختلفين تعلق الطلاق متعلقه بالآخر كذلك والا لزم ان يكون امرا ونهيا باحد المختلفات امرا ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها فاختلافها فان فيها العام والخاص والظاهر والمأول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق والتقييد مع انه قد اعترف بثبوتها في بعض الصور المجمل هو ما لم يتضح دلالته المراد بحسب قرينة المقام حيث ان الكلام في الموضوعات بل في المستعملات هو ان المجمل ما لا دلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المجمل وان كان المفهوم من هذه العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة اولانتفاء الاتضاح ثم الدلالة اعم من ان يكون لفظية اوعقلية حقيقة او مجازية لان الاجمال قد يكون في الفعل مع دلالته عقلية وفي المجاز حيث تعدد المجازات مع عدم قرينة معينة لاحدها ومع تعذر ارادة الحقيقة سواء كان معنى الحقيقي مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلي اذا اريد به واحد من افراده بعينه من غير قرينة معينة له مع تحقق الصارف عن الحقيقة اولا كما في بعض المجازات لا يقال الحد يصدق على اللفظ اذا اريد به معناه المجازي مع علم ما يصرفه عن الحقيقة اذ دلالته على المراد حينئذ واضحة وقد صرحوا بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد مانعا لانا نقول المذكور في الحد هو عدم اتضاح الدلالة مطلقا لا عدم اتضاح الدلالة على المراد وهنا الدلالة واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق الحد عليه اذ

وكان المراد نفي انقطاع الدلالة على المراد لقلنا دلالة هذا اللفظ على المراد واضحة اذ
المراد اعم من ان يكون مرادا بحسب الواقع او بحسب قانون الاستعمال وقانون استعمال
اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الحقيقة تقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة
دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ دلالته واضحة على ما هو مراد بحسب القانون وان
لم يكن مرادا بحسب الواقع هذا عند من قال بانه ليس بمجمل واما من قال بانه
مجمل فلا حاجة له الى هذه التكلفات
على وجه وقوعه كما اذا صلى
النبي صلى الله عليه وآله صلواة ولم يظهر وجه من الوجوب والندب وكما
اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو
واما اللفظ المركب الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من الفاظ من الا
او من حيث وانه مركب مع الفاظ او لا بشيء من الحيثيتين الثالث هو الاجمال
في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه
والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح
بل في مجموع الذي بيده عقدة النكاح من حيث هو مترددة بين الزوج فيرجع كل المهر الى
الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير في
المخصوص بمجهول فانه لا يتصور الاجمال فيهما بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول

فالاجمال

فالاجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامهما مع الغير ولذا جعلهما من اقسام الاجمال
في المركب وقيل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة لان الاجمال
فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب اذ لا يعلم الحكم بتعذر الحقيقة بدونه
وانما اعتبرنا تساوي المجازات لانه اذا كان احدها راجحا دل اللفظ عليه دلالة
ظاهرة وذلك الرجحان يكون اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام
المخصص فان كل الباقي اقرب الى الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله
حرمت عليكم الميتة اي اكلها فان تعلقه اظهر من تعلقه بالبيع او شرب
الالبان او نحوها او نحو ذلك كالمخصوص بمجهول سواء كان التخصيص
بمتصل كما ذكره او بمنفصل كقولك فالعام مخصوص فلا اجمال لان دلالته واضحة
وان لم يكن على معنى المراد هنا وقد مر تحقيقه الى الاشاجع جمع الاشجع
بفتح الهمزة او كسرها وهو اصل الاصابع الذي يتصل بعصب ظاهر الكف
قوله والى التقييد التقييد بعمل فرضنا انه راجع في الكف وليس بعيدا لقوله لكون اليد
مشتركا لفظيا بين كل العضو وكل جزء مذكور منه اذ لو اختصت بالكل لما كان بينها
وبين الانسان المختص بالكل تفاوت في عدم الاطلاق على الابعاض واللازم باطل
قطع يده قد يجاب بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز لغا دفع في اليد
لان المراد بها ذكر البعض المبان مع حذف وضم القرينة والقرينة على
الاطلاقات المذكورة هي الغاية فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بعد

ان مجرد كون استعمال اليد في الابعاض متعارفا من غير اثبات ان ذلك
الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال فيها مطلقا اي على جماعة من المجمل
مطلقا سواء كان الفعل المنفي شرعيا او لا وسواء كان لغويا او حكم واحد
ولا لنا ان ثبت كونه حقيقة شرعية الخ يعني ان ثبوت كون لفظ الصلوة
والصوم والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه
لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا ولا نكاح صحيح الا كذا وكان ما لا فاتحة
ان الفاتحة جزء والتبييت والولاية شرط لتحقق الحقيقة الشرعية ونفي
المسمى وهو الحقيقة الشرعية ح ممكن باعتبار انتفاء الجزء والشرط
وقد تأخر الشارع بالقصد للارادة لان الاصل ان يحمل كلام الشارع على
حقيقته بلا مانع ولا اجمال ولا يجوز حمله على نفي القسم لانه ينافي الغرض المذكور وهو كون
هذه الالفاظ حقيقة شرعية في الصحيح كان شرعيا ايضا اي كون نفي الحقيقة
العرفية يعني نفي الفايدة معينا ايضا كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان متعينا
في الفرض المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف ولو فرض انتفاء
ايضا اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كليهما وكان نفي الحقيقة
غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليصح النفي اليه حذرا من اهمال
اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال يصلح لذلك ولكن الاول
اقرب الى نفي الحقيقة لمشاركتهما في عدم الجدوى راسا وفي عدم جميع الصفات

بخلاف نفي

بخلاف نفي الكمال فانه ليس بهذه المثابة فكان ابعد وارتكاب اقرب المجازين
الى الحقيقة احسن من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض بان المجاز تابع
للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند
انتفاء الاصل الجواب ان المنفي هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما
ظاهر لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح اي هذا المذكور من
اثبات اولوية بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ مستعمل فيه اثبات
للغة بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو باطل لان الكلام مفهوم في
اللغويات وطريقها النقل فقط وليس منه اي ليس هذا الذي
ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا اللفظ موضوع لكذا لاجل
الاولوية بل عينا احد المجازات مرجح الى غيره بكثرة تعارفه لقربه الى الحقيقة
دون ذلك الوجه هذا جائز بالاتفاق لكونه قاعدة ممهدة عند جميع اهل
الاصول قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل التعارف على تعارف الشرع
او اللغة اذ التقدير انتفاء العرفين بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين
واورد عليه بعض الافاضل ان ذلك كلام ياباه التامل فان كلام الشارع
لا يرد على ما هو مصطلح قوم نشأوا بعده بل الجواب ان المراد تعارف
الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفين
ولذلك قال هو كالعدم يريد انه بين وجه المشابهة التي

هي الملازمة المصححة للمجاز ليظهر ان ذلك ليس من باب اثبات اللغة
بالترجيح بل من باب المجازات المعتبرة عند اطلاق اهل اللغة احتج الاولون
بان عرف الشرع في مثله مما نفي فيه العمل الفعل صريحا يختلف فيفهم منه نفي
الصحة تارة اي لا صلواة صحيحة ويفهم منه نفي الكمال الاخرى اي لا صلواة كاملة
الا بكذا فكان اللفظ متساويا فيهما مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف فهمهم منه ممنوع ولو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم في انه
هل هو ظاهر في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة
الى الثاني فعلى هذا كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده ولا تردد
فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل طائفة في شيء ولو تنزلنا
الى تسليم تردده بينهما فكونه على السوية ثم فيه نظر لان تسليم التردد مستلزم
لتسليم المساواة اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة بعده من قبيل
منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول اللهم الا ان يكون عدم التردد
مستندا بان كل واحدة من الطائفتين لا يجوز حمل اللفظ على مذهب
اليه الاخرى اصلا فتسلم التردد باعتبار تجويز كل منهما حمله على ما ذهب
اليه الاخرى في الجملة ثم يتوجه منع مساواتهما الا ان هذا مع كونه تكلفا
ينافيه قوله ظاهر في الصحة او في الكمال والمناسب ان يقول بعض بدل كل
والجواب ظاهر مما قدمنا اي في الجواب عن حجة الاولين لترتبه

الاظهر

في المجمل

انا لا نقول انه لم يكن عند جميع بل له حكم عند كل طائفة فلا اجمال عندهما ولو سلم
فلكون الاحتمالين متساويين ممنوع بل نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل
الذي ليس بصحيح اقرب الى المعدوم من الفعل الصحيح الذي ليس
بكامل وحمل اللفظ على اقرب المجازات اولى في التحريم المضاف الى الاعيان
فكذا في التحليل المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة الانعام وانا احللنا لك
ازواجك واليوم احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب
المضافين اليها انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك ان كان المقصود
صفة للفعل فذلك اشارة الى المذكور من الاعيان وان كان صفة التحريم
الفعل فذلك اشارة الى تحريم المضاف الى الاعيان ولا يخفى ان المقصود
من العين قد يكون افعالا كثيرة فاما ان يقدر واحد لا بعينه بناء على
انما يقدر للضرورة تقدر بقدرها فلم يعم فيلزم الاجمال وتخصيص كلام
المتقدم بما عدا هذه الصورة واما ان يقدر الجميع حذرا عن الترجيح بلا مرجح
كما قالوا في الكلام الحقيقي في مقام الخطاب فلا اجمال والاصح هو الثاني لان الاول
يلزم فوات المقصود فعلى كلام المصنف هذا ايضا بان يراد بالفعل
المقصود اعم من الواحد والاكتفاء بمثال الواحد اقتصارا على اقل الكل
فاذا قال حرم عليكم الخ لنشره لما لف على سبيل التفصيل
وذلك كقوله فهو ذلك لف يعلم النشر لذلك لف المفصل على سبيل الاجمال

ا وهذا النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوفي
بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال فيقع النشرتين لعين احدهما مفتقر
والاخر مجمل لطيف مسلكه غريب منهجه كما تقول ذهبت ذيلا ولعطيت
عمرا وضحيت من بلد كذا للتاديب والاكرام ومخافة الشر فعلت ذلك
اي ذكر المذكور من الضرب الاعطاء والخروج ثم ذلك سابقا
الى الفهم عرفا امتناع ان مثل ذلك وان كان مجازا في اللغة حقيقة
في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى من غير تقدير الفعل في نظم الكلام
ولو تنزلنا عن كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه ايضا لانه
راجح على غيره من المجازات ولا يجوز اضمار الجميع تفصيله انه اما ان
يقدر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات ولا يقدر
شيء منها او يقدر بعض معين او غير معين والثلثة الاول باطلة
فتعين الرابع وهو لا اجمال اما بطلان الاول فلانه اقرار ولو تجاوز
عن الحد لانه يقدر لضرورة تصحيح اللفظ فيقدر بقدرها واما بطلان
الثاني فلانه يلزم اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا انما
لم يرد تعلق الشرع بالفعل اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا
باعتبار تقديره في نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه
من باب اطلاق المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام

عن الكل

في المبين

الى هذا الاطلاق ويجري فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والحمل بالملاغي الاخر وثما
الثالث فلعدم دليل على خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح بلا مرجح ولقائل ان
يقول كما ان في الاول محذور التجاوز عن قدر الضرورة كذلك في الرابع
محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول لا يقال اضمار البعض لا ينفك
الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر واما
محذور اضمار الجميع فلازم مطلقا والتزام المحذور الاخر اتيح من التزام المحذور
الذي لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار البعض
لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الامدي واعلم ان النزاع انما
هو فيما اذا كان الفعل الصالح للتقدير متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله
تعالى واسئل القرية فلا اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل الشريف ويقسم
كالمجمل اي ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود الضمير الى
المبين بالفتح ينافيه الامثلة المذكورة لتلك الاقسام قال بعض المحققين
تشبيه المبين بالكسر بالمجمل غير ملايم والملايم هو تشبيه المبين بالفتح به ولان
البيان بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين اقول انت تعلم ان غير ملايم
غير ملايم اذ المتنافيان اذا اشتركا في امر صح تشبيه احدهما بالاخر وان
البيان بالمفرد وان لم يذكروه صريحا منهم جاء في البيان بالقول الذي
ذكروه لان القول اعم من ان يكون مفردا او مركبا على ان ذلك احتمال

عقلي اذ يجوز ان يكون المفسر مختصا بما جرى يعني المشترك فيبين ذلك المشترك
فيبين ذلك المشترك بذلك المفسر ولا فساد فيه عن الاصح لان مشاهدة
افعاله عليه السلام من الصلاة والحج وغيرهما ادل على معرفة دقائقها من الاخبار
عنها بالقول ولهذا يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان
البيان به اولى ولانه واقع فهو جائز اما الوقوع فلما سيجي من بيان
الصلوة والحج بالفعل ولبعض الناس خلاف في الفصل ضعيف قال
الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله
وهو باطل والجواب لا نم ان الفعل اطول من القول بل قد ينعكس كما
في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار
والتروك على الترتيب انما يقع فيه التاخير من الزمان الكثير كما يقع فيه
الاطول بكثير ولو سلم فلا نم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير انما يتحقق
اذا لم يشرع عقيب الامكان وهنا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي
زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان التاخير واما لانه انما يلزم لو لم
يكن كل جزء من اجزاء الفعل يصلح ان يكون بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل
واما اذا صلح فلا فانما يكون متاخرا من الاجزاء يكون للشروع في بيان الجزء
الآخر من الفعل ولئن سلم فالتاخير بلا غرض لا يجوز واما معه كما فيما نحن
فيه وهو سلوك ما هو اقوى الطريقين فهو جائز على ان تاخير البيان انما تمتنع عن وقت

للمجمل

الحاجة وهنا لم يتاخر عنه فيجوز في اظهر الوجهين قال رحمة الله والوجه الآخر
انها ليست بيانا الاولى ان انما هي ابتداء تكليف حيث تغنتو وسالو وقد بالغ
السيد المرتضى رحمة الله في الاحتجاج على انها بيان واطال القول في ذلك
في الذريعة كقوله صلوا كما رايتموني اصلي الخ ان قلت بم عرفتم ان البيان
هو فعله عليه السلام دون هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلت عرفنا
ذلك بانهما لم يشتمل على تعريف شي من الصلواة والحج على انهما يحتاجان الى
البيان لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول بينهما فبيانهما انما هو بالفعل وبذلك
ايضا يتم المقصود لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة وجه دلالة الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا
يطاق اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو
خ والعموم لو كان باقيا على الاصل اللغة الخ قد عرفت في المطلب الثالث ان السيد
ذهب الى انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده بحيث لو اطلقت
على غيره كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده مشترك
في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف الشرع الى العموم اذا عرفت
هذا فنقول مقصوده هنا انما يدعى فيه العموم لو كان باقيا على اصل
اللغة فيما هو ظاهر اي عند طائفة او في الشرع او في بادي الرأي محتمل
لاحتمال الخصوص لكونه مشتركا بينهما جاز تاخيره لانه في حكم المجمل واذا انتقل

في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق فلا يجوز تاخير بيانه ومحصله ان اللفظ العام
لو كان مستعملا في اللغة جاز التاخير ولو كان مستعملا في الشرع لم يجز بعد
اتمام النظر من انم فيه اذ الا ان ما بالحمل هيهنا اعطاء النظر حقه
ان الاجماع من الكل واقع قال رحمة الله نقل الاجماع كذلك ايضا من العلامة الغزالي
في المستصفى وادعى وجوب تاخير الناسخ فظاهر حسن مع ما فيه من
البعد الخ يعني ان حمل العلامة في الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ امور
الاول انه مستبعد الثاني انه خلاف لما هو معروف بينهم من اشتراط تاخيره
والعدول عن المعروف الى المستبعد مستبعد الثالث انه خلاف الحكم نفسه
ايضا لانه جعل تاخير البيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا الحكم اما غفلة
منه او عدول عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد واما ما يوهمه ظاهر عبارة
السيد فلا يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة والسيد في امر آخر
من غير جهة النسخ فلا يصح قولك ولا يكاد يظهر الى آخره تقريب الدفع ان كلام
السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في كلا الوجهين يعني انه ايضا يمنع
لكل ما له ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي هو القول الاول وهو
جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا في المجمل والظاهر الى وقت الحاجة
لعزم المكلف وتوطين النفس الخ او وعليه الضرر البيان مثل هذا يتصور
في خطاب العربي بالزنجية الخ لا يجوز عنه بيان ذلك ان المخاطب والعلم

يعم

يفهم شيئا اعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيتعلق ويوطن نفسه كما ذكرت فلا فرق
بين الامرين قال السيد رضي الله عنه في الذريعة ولقائل ان يفرق بينهما
بان المخاطب بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين
كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او عرضا او تمنيا او اثنتما او قذفا او
مدحا او ذما فانتفع منفعة الاستعداد والتوطين وايضا فتاخير العلم الخ
فيه شي وهو ان الخصم انما يجعل العلم بالفعل شرطا وصفة تنبيه للتمكن التكليف
وهو متحقق في صورة تاخير الاقدار واعتباره لا يوجب اعتبار الاقدار
الا انما كان اعتباره لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب ولكن كذلك
لفظ موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية لان لفظ العام عنده
حقيقة في العموم شرعا لا لغة لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة
فيه هذا ظاهر في نحو المشترك واما في المتواطي فلا الا ان يقال هو مستعمل في
معناه الاصلي والخصوصية مستفادة من القرينة الثاني ان جواز التاخير
الخ يعني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شي بلفظ لا يدل
قصد ذلك الشي بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن قرينة الخصوص
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به فانه دل به على الخصوص فقد دل على ما لا يفيده
وهو قبيح وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا قبيح
فان قيل انما يستقر الخ توضيحه ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل الوقت العمل على

العموم ولا الخصوص بل يدل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيها البيان فقد دل
على الخصوص او العموم ولا يرد شيء من المحذورين قلنا الخ نوقتهم حضور زمان
الحاجة ليس بمعتبر في دلالة اللفظ على معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم
فيه عند تجرده عن البيان فانما يدل بشيء يرجع اليه يعني الوضع وهو متحقق
قبل وقت الحاجة فالمحذور باق بحاله عن ان وقت الحاجة انما يعتبر في
جواب آخر عن السؤال المذكور تقريره لو صح استقلال الدلالة عن وقت الحاجة
لصح فيما له وقت الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره من الاخبار التي ليس لها
وقت حاجة لزم جواز التأخير فيها وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام
ثم اذا تم الدليل الثاني في هذا القسم بطل جواز التأخير مطلقا لعدم القائل بالفصل
من الجواب ان الخصم لا يدل الاخبار ايضا وقت الحاجة وهو زمان صدور
الخطاب لان المخاطب محتاج الى الفهم مدلوله والحاصل ان الغرض من الا
خبار هو الافهام فقط ومن التكليف هو العمل فكما ان وقت العمل وقت الحاجة
كذلك وقت الفهم الخ فالاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة اتفاقا وان صرح بعض المحققين على قوله وهذا يؤدي الى
سقوط الاستفادة من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام وانما
ممنوع ان حجيتها تحصل الافادة ويستقر في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة
في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فقد وقت بين التكليفات

والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز فيهما والا فلا اقول يمكن ان يقال نحن نختار
الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار وقت الحاجة فاي وقت فرض من الاوقات المتعلقة
بتجويز التأخير فيه فيلزم سقوط الاستفادة انما وحصول الافادة والبيان في بعض
الاوقات وبعض الاخبار اتفاقا من غير وجوب لا ينافيه وانما ينافيه لو كان المراد سقوط
الاستفادة في جميع الاخبار الثالث الخطاب الخ الفرق بين الادلة الثلثة
مع اشتراكها في ان المقصود اثبات المطلوب بابطال نقيضه ان مناط الاول انه يقبح من
الحكيم حمل اللفظ المجاز بلا قرينة ومناط الثاني انه يلزم ان يدل المتكلم على شيء بوجه غير
صحيح ومناط الثالث انه يلزم ان لا يكون العام مفيد للمخاطب مطلقا سواء كان اريد
منه الخاص او العام لان تجويز التبيين والتخصيص يخرجه عن الافادة وهذه المفاسد
انما نشأت من تجويز تأخير البيان اذ مع عدمه يحمل العام على عمومه عند عدم
اقترانه به ولا يرد شيء منها ولا يستفيد في هذه الحالة شيئا اي لا خصوصا
لعدم البيان ولا عموما لتجويز ان يكون مخصوصا ويبين له في الاستقبال قال بعض
المحققين لا يخفى ورود حجته في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام
اي مع انكم بقولون باستفادة العموم من الالفاظ العموم قبل ورود المبين اقول
فيه اولا ان هذا ومآل ما سيذكره المصنف من الجواب عن هذا الدليل واحد
وثانيا ان الخصم لا يقول باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل العموم والخصوص
عنده متساويان ح لانه يجعل وقت الحاجة بمنزلة آخر الخطاب في وجوب التوقف

الى ان ادراكه كما سيصرح به المصنف فلا يتم الالزام على ان الوجوه اما لانهم
قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بعد ذلك اصحاب الوقف فانهم بالكلية يقولون بعمومه
واما لان قولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم مستغرق بظاهره
والجواب عن الاول ان الوقف الذي قالوا به هو الوقف قبل وقت الحاجة والوقف
الذي اعترفوا ببطلانه هو الوقف بعده فلا يلزمهم القول بما اعترفوا ببطلانه
وعن الثاني انهم يقولون لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند
عدم المخصص لا قبله فلا منافاة وتحقيقه ان من شرط المنسوخ الى آخره يعني من
شرط المنسوخ ان لا يقترن به ما يدل على الغاية والا لكان موقتا لا منسوخا
وهو ح ظاهر في الدوام وبعد ورود الناسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر
فقد استعمل اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان فما هو جوابكم فهو جوابنا
فان قلت هذا المحذور وهو ان فرض محذور النقض يجعل المنسوخ من قبيل
ما نحن فيه في وجوب اقتران البيان به لكن يرد عليه محذور آخر وهو ان هذا
مناف لما جعله في باب النسخ شرطا لتحققه من وجوب تأخير بيانه وهل
هذا الا تهافت ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة يعني ان السيد
ادعى الاجماع على انه يجب اقتران بيان النسخ به وجعل جواز تأخير بيانه
نقضا على المانع من تأخير بيانه نقضا على المانع من تأخير بيان المجمل وقد عرفت
ان مثل هذا النقض يتوجه على مذهبه من منع تأخير بيان الكل ايضا كما

سقوطه وان اريد بذلك غاية معينة فيه نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم
في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب فيرد عليه ان الحكم بحذوف فلذلك الحكم فيما بعد تلك
الغاية لا يكون نسخا بل هو تخصيص وهذا مذهب من الكل النسخ كما في مسلم الاصفهاني
اللهم الا ان يقال المعنى في علم الله تعالى ليس مثل المعنى في اللفظ والاصحاب يجعلون الاول
نسخا والثاني تخصيصا وابو مسلم لا يفرق بينهما ويجعل الجميع تخصيصا كما صرح به
صاحب النقود وفيه بعد شيء يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه آنفا فان قالت
لا حاجة الخ لعل ان المكلف به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة
والمجهول انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ
بيان لما لا يجب فعل فلا حاجة اليه في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف
به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله وتعيين لصفاته
فلا يجوز تركه حين الخطاب لانكم توجبون الخ يعني انكم تعتقدون في البيان
البيان على ما يرجع الى نفس الخطاب وهو جزء الحاصل من البيان لان ان
الخطاب الغير مفيد قبيح والا انكم تعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة عذر المكلف
في الفعل وهو تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع عدم المفضي الى
الجهل بذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه فح الا كنتم انما تمنعون من تأخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فح كون هذا خلاف معتقدكم
يرد عليه النقض بوجه آخر وهو انكم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب

قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل و
مميزاته المعتبرة لم فتجويز هذا دون ذاك تحكم وان كان امتناعكم من تاخير البيان
لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والحال المخاطب لابد من ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوايده كما هو المعتمد عندكم فيرد ان هذه ينتقض عليه الفعل وغاية
اذ هي مقصود من الخطاب وغير معلومه فتجويز هذا دون ذاك تحكم ايضا ولقايل
ان يقول انما كان بعض المراد من الخطاب معلوما كما في المنسوخ لان ثبوت
الحكم لجميع الاعيان ثبوته معلوم في بعض الزمان غير معلوم لا يجب اقتران البيان به لحصول ا
لعلم ببعض الفوايد قطعا واما اذا لم يكن شيء من المراد معلوما كما فيما نحن فيه فيجب
اقتران البيان لئلا يلزم الخطاب قبيحا من جميع الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل
ايضا دل على بعض الفوايد دون بعض كما صرح به الناقض قلت نعم لكن الفرق
ليس في مجرد الدلالة على وجه الارادة ولا شك ان هذه موجودة في المنسوخ
دون المجمل فان مواضع الاستبانة لا تراد بها الا لما يخفى على المتامل مما يبقى
نفيها التزاما مصدر بجد الشيء بالضمير دان اقل والمقصود ان مواضع الا
ستبانة في التقرير قليلة وذلك لانك تضع في موضع المجمل الواقع في
تقرير السيد لفظ العام المخصوص في تقرير النقض عليه تامل تعرف
واما ثانيا فلانه الخ منع لقول المستدل ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ
له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز بحقيقة انه

في المبين

ان اراد عدم جواز ذلك في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو تحكم ولذا كان للقايل
ان يقول منع المقدمة المثبتة بالتعليل حيث قال المستدل والاشكال في قبح ذلك
غير معقول اشار الى دفعه بقوله وما تخيل محصله ان دعوى القبح ان لم تستند
الى دليل فلا تسمع وان استند اليه والا بتصور في لزوم الاغراء بالجهل فهو تحكم
الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال ارادة الخصوص بمجازا وانتفاء فيما قبل وقت
الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا وتفصيلا فقد فرضنا عدم
ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض المحققين ان احتمال التجوز
احتمالا مرجوحا لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص ومنع
الظهور مكابرة فان تجويز تاخير البيان ورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث
وما ذكر من قولهم ان الاصل الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة مما لم يقل به احد نعم يمكن
ان يقال لا فساد في هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها اقول وقت الحاجة
عند القايلين بجواز التاخير بمنزلة آخر الخطاب كما يستفاد ذلك من تصفح كلامهم
فكما ان العام في اول الخطاب موقوف على آخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره وا
صالة عدم المخصص وعدم حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة ومن هنا
ظهر لك ان قوله مما لم يقل به احد لا يمكن دفعه بان جميع الاصوليين قالوا انه
يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام وهو وقت فوات القرينة اذا جاز
هذا فلم لا يجوز حمله عليه باقي وقت الحاجة نعم لو نوقش في جعل وقت الحاجة

بمنزلة آخر الخطاب فالبحث على ان المانع مستظهر فلم ينقل على المنع منه
قوله مطلقا اي لا في المجمل ولا في العام المخصوص وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير قال بعض المحققين انتفاؤه مظنون مع عدم ثبوت
المنع ايضا لان الاصل عدم المخصص بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت
قد عرفت ان وقت الحاجة آخر البيان الكلام في وجوب توقف
ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة ولم يجز ذلك استند
الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز وتعقب المجمل المتعدد بالاستثناء ا
العايد الى الجميع مع المراد به ما هو للان المحدود بطريق الخطاب وقال بعض
المحققين المستدل لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة
حتى يلزم ما ذكر بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز
بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا لا يجري فيما ذكر اقول قد اعترف بان
مجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يوجب انتظار وقت
ما فكما انه يجوز الانتظار الى آخر الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة
لا مدخل للقلة والكثرة في ذلك ومن ادعى الفرق فعليه البيان
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه قال بعض المحققين اعطاء
العقل للمكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي رافعا للاغراء بخلاف موضع
النزاع اقول هذا ليس بمفيد لانه كما لا اغراء هنا قبل اقامة الدليل العقلي على

في المبين

التخصيص كذلك لا اغراء في محل النزاع قبل وقت الحاجة فليتامل قلنا في موضع
النزاع الخ يعني كما لا يجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل
ما نحن فيه على الحقيقة الى بعد وقت الحاجة والا فما الفرق بينهما قال بعض
المحققين الفرق بينهما انا بعد الفحص فيما نحن فيه عند السماع لم نطلع على
على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل ح بخلاف ما اذا وجد المخصص في
الواقع كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيه ح
فقد ظهر الفرق بينهما من هذه الجهة وان كانا مشتركين في عدم لزوم الاغراء
من اول الامر اقول هذا الفرق موقوف على عدم جواز التوقف في حمله على
الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث ولا فرق في هذا الحكم
بين طول الزمان وقصره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب
البيان في الاصول فيجري بحث مهلة النظر في ان الجهل بالمراد فرضي لا
يمكن دفعه بخلاف محل النزاع فان الجهل بالمراد فيه غير ضروري لامكان
دفعه بمقارنة البيان وحاصل الجواب ان الزمان الذي اشرنا اليه من
زمان محل النزاع في ان الجهل بالمراد غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة بيانه
بالخطاب لا مثل زمان مهلة النظر في كون الجهل به ضروريا لعدم امكان
دفعه الا بالنظر وهو الذي نفيت الاشكال عن فهمه اي الخطاب بما لم
يردها المخاطب من غير دلالة نفيت الاشكال عن فهم في تقرير الحجة فقد

وقعت فيما فرغت عنه   فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ اي فان قلت زمان
الرجوع الى الاصول مستثنى لكونه مثل زمان مهلة النظر في عدم التمكن من معرفة
المراد فيه قلنا فاقبل بعض مثل ذلك في محل النزاع ايضا فقل زمان الخطاب الى زمان
الحاجة مستثنى والحاصل انه لافرق بين الزمانين فالحكم بان احدهما مثل زمان
ومهلة النظر دون الاخر تحكم فان قلت قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى نقل
قول السيد فان قالوا هذا زمان الذي اشرتم الخ فلم يجيب عما اجاب به السيد
من ان هذا الاستدراك الاخير ليكون قلبا عليه ووفق نظايره قلت فيما اشارة
الى انه على دفع ذلك القول بوجهين احدهما ماذكره السيد وثانيهما ماذكره
المصنف تلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم دعوى الجهل
القريب في احدهما دعواه في الاخر ايضا فان قلت زمان الرجوع الى الاصول
تجويز الجهل في زمان قصير وهو زمان الرجوع الى الاصول لا يوجب تجويزه في زمان
الطويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة قلنا الظاهر انه لافرق في هذا الحكم بين
الزمانين وظاهره انه يمكن ان يكون زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع
عن حال الخطاب مطلقا اي كلما اريد به خلاف الظاهر حتى في العام قبل وقت
الحاجة قوله من الوجوه الثلثة وهي مع قول الحكيم افعل كذا مريدا للتهديد وقتل
زيد مريدا للضرب الشديد ورايت حمارا مريدا للبليد من غير دلالة عليه
فانه حسان الخ يعني يرد عليه انا لا نم دلالة العرف عليه قبل تاخير القرينة

من وقت الخطاب في كل ما اريد به خلاف ظاهره نعم هي اي دلالة العرف على ذلك في غير
محل النزاع اعني المجازات المتعارفة موجودة مع عدم اشتراكها المحل النزاع في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية بينهما في جميع الاحكام لجواز الاختلاف فيهما باعتبار التجيب
وعدم فلا يلزم من قبح التاخير فيها قبح فيه   وفي الاخير جاز عن الفعل على التهديد
عند مفارقة الخطاب هذا مبني على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يرد ذلك بتجريم
تصريحهم بان العدول عن المضارع الى الماضي في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم لانه لو اجري الكلام
على اصله لما كان للتعريض معنى اذ التعريض بمن لم يشرك بعد غير معقول فالتهديد
الصريح اولى بذلك فان تم ذلك تم هذا الجواب والا فالاجواب في الوجه الثاني
اعني التهديد المذكور جواب في هذا الوجه ايضا   والوجه الثالث الخ قال
بعض المحققين لا يخفى ان المستدل لم يذكره من حيث انه محل النزاع بل ذكره
نظيرا وقياسا فلا يضر كونه من محل النزاع بل لابد من منع الجامع وابداء
الفرق اقول المجيب منع الجامع واظهر الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث
ليس من شاكلة محل النزاع في شيء من الصفات التي تصلح ان يكون جامعا فلا
يصح قياسه عليه وبيان ذلك انه من قبيل الاخبار وليس لها وقت الحاجة يتصور التاخير
اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود بها الافهام ح فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران في هذا الوجه وهي ان لا يتاخر

البيان عن وقت الحاجة يعني وقت الافهام مفقودة في محل النزاع فظهر الفرق بينهما
وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليها الظاهر ان النفي يعود الى القيد لان للاخبار
ايضا وقت حاجة هي وقت الخطاب ويحتمل ان يعود الى المجموع   بعيرها كذبا لان
قولنا رايت حمارا بدون الدلالة على ارادة البليد يفيد تعلق الروية بالحمار الحقيقي
وهو غير مطابق للواقع لتعلق اذ الواقع تعلق الروية بالبليد   على ما
هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج او حمله بعض المحققين بان
منشاه انه لو فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في
المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقة
مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم يلزم الكذب باعتبار
مطابقة مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له فتامل اقول هذا الايراد لا مدفع له
الا بتكلف ويقال بتجديد ما اريد به حذوف الظاهر من الاخبار عن القرينة لا يكون
كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر الى عرف اللغة فانه
تقتضي ان يكون مقصود المتكلم هو الظاهر عند انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم
الظاهر من الكلام ح مطابق للاعتقاد بحسب اللغة تاويلا او يقال المقصود
المحصل ان تجريد الاخبار عن القرينة يصير كذبا على التحقيق المذكور
لا على تفسيره بعدم المطابقة للخارج بل مع الاعتقاد بعدمها كما هو مذهب
الجاحظ لان الكذب ح غير متحقق لاحتمال ان يكون المتكلم معتقدا للمطابقة

او لا يكون له اعتقاد اصلا او يقال مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصير
كذبا على التحقيق المذكور وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا
كما في قولنا فلان طويل النجاد فانه اذا قصدها المتكلم ولم يتحقق الظاهر كان
كان تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظاهر على التحقيق المذكور لا على
تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له   ومن هذا التحقيق انه
التحقيق المذكور في الحل حيث قال وتحقيقه انه لاريب الخ فظهر الجواب عن الدليل الثاني
لان حاصل هذا التحقيق منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم
والخصوص بل كل واحد منهما قبله محتمل والدلالة انما يتحقق بعده بذكر القرينة وعدمها
وهذا بعينه هو الجواب عن الثاني لانا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة بدون القرينة
حتى يردها بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من شقي الترديد بل الدلالة
انما هي بعده   قلنا مسلم الخ يعني ان كون لفظ العموم ح تجرده عن القرينة مقتضيا
للاستغراق مسلم ولكن لابد من بيان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك
المحل وقت الخطاب فكون التجرد مقتضيا له ح ممنوع لانه المتنازع وان كان ذلك
المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فكون التجرد مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن
لا ينفعكم لان اقتضاءه للاستغراق ح على سبيل الاحتمال لجواز ارادة الخصوص فكل
واحد منهما محتمل لا دلالة على خصوص احدهما بل المخاطب يدل به على الخصوص
مع ضم القرينة التي يبغيها وقت الحاجة وعلى العموم بدونها فبطل الترديد

المشكوك ولما كان محصل هذا الجواب ان الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة
الاستقرار انما يحصل بعده وكان السيد اشار اليه في تقرير الحجة كقوله فان قبل
انما يستقر كونه دالا عند الحاجة واجاب عنه بان حضور زمان الحاجة ليس يوثر
في دلالة اللفظ نوضح المهم لدفع توهم ان الحاجة مانع من تاثيره بمعنى انه بعقد بريد
ان الزمان ليس بموثر في استقرار الدلالة حقيقة بل الموثر هو وجود القرينة
وعدمها فيه فالاول موثر في استقرار الدلالة على الخصوص والثاني موثر في استقرار
الدلالة على العموم لان وجودها وعدمها لما كان في زمان الحاجة نسب التاثير
اليه مجازا كما في سائر التاثيرات ولا مانع منه وبهذا يرتفع فساد
قوله وذلك فانه ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما هي لامر يرجع
اليه يعني الوضع وذلك متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله
فلا اثر لوقت الحاجة في الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة
في الوضع فقط بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز وهذا انما
يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعده وهو غير جائز
لانه مذهب الحق عندكم حيث صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة
لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل بعده بحسب القرينة وعدم
ولا فيه خروج عن كونه موضوعا رفع لما يتوهم من ان في القول بعدم
دلالة العام على العموم خروجا عن الفرض وهو القول بكونه موضوعا للعموم

لان الوضع

في الاجماع

لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار الملزوم فتقرير الدفع ان الوضع
لا يستلزم الدلالة وانما الجائز ان يكون دالا انها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول
بعدم الدلالة فيما قبل الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع
فان قلت التوقف فيما قبل وقت الحاجة الخ يريد ابداء الفرق بين التوقف الذي صرنا
اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف بان توقفنا في الدلالة لا في
الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في اصل الوضع دائما وتابينها
الاتفاق الفرق بين المعنيين ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق
الا من متعدد وقد نقل فيه دلالة على ان بين المعنى الاصطلاحي واللغوي
مناسبة لانه من قبيل النقل من السبب الى المسبب او من العام الى الخاص
من يعتبر قوله ان اريد بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق اجماع اصلا لان
المعتبر في اتفاق جميع من كان من لدن البعثة الى انقراض العالم من اهل
الفتاوى وان اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة او اثنين اجماعا
وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب بان قيد عصر محض والقرينة تبادر
الذهن اليه من اللامية ان اريد هذه الامة يخرج اجماع الامم السابقة
وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم وانه يعتقد بين
السلف ايضا لانه لا يخلو زمان لا يخلو من معصوم وان اريد الامم مطلقا دخل
اجماع السلف وهو لا يناسب مذهب العامة لان دليلهم على حجيته مختص

بهذه الامة والجواب ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه في الفتاوى فيه دلالة
على ان قول المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع ومن اعتبر توافقهم فهو بعيد عن الصواب
على امر تعلق بالاتفاق والاتفاق عليه اعم من ان يكون او بالقول او بالفعل او با
لتقرير او بالتلفيق صرح بهذه المرتضى في الذريعة والامام فخر في المحصول من امور
الامور الدينية سواء كانت اعتقادية او عملية والفتاوى الشرعية اعم من الاصلية وا
لفرعية فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام والفقه كليهما ولو خصص الدينية بالفرعية
يرتفع اجماع الكلام بالمنابعة فمتى اجتمعت الامة كان داخلا في جملتها لا
يقال المجهول اما ان يكون كل واحد معلوم النسب او لا وعلى التقديرين لا يحصل
العلم بدخول المعصوم قطعا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز ان على
لا يكون مجهول النسب اما اولا فلانا نقول علمنا بدخوله من جهة ان الروايات
الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال
قول المبطلين واخراج ما ادخلوا في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم
حق وانه راض به فدل الاجماع على رضاه على التقديرين ومن هنا ظهر لك
ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب وان خروج معلوم
النسب لا يقدح في تحققه فليتامل اذا علم الامام بعينه لان فائدة
الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا قوله بالمشافهة ان تفت فائدته
نقطع بحجية عنهم فيه نظر لانا نقطع بحجية عنهم شخصا الا قولا فاما اذا

اتفق

في الاجماع

اتفق جميع المجتهدين على خطا كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر وجب ان
يكون المتفق عليه حقا مرضيا لديه وهذا هو المراد بقولهم الاجماع كاشف عن دخول
قوله فان قلت هذا راجع الى التقدير والتقرير انما يكون حجة اذا لم يكن هناك مانع
من الانكار ولعل خوف المخالفة منعه منه قلت هذا مشترك الالزام لان عدم
مخالفته قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفة الابدي ان كثيرا من الروايات
وردت للتقية فالقول حجة احدهما دون الآخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلومي
النسب وغيرهم تحكم ولا يطلع عليه من بيانه وما يؤيد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين
لو كانوا منحصرين في جماعة واتفقوا على امر وكان كل واحد معلوم النسب لم يكن قولهم
حجة للعلم بعدم دخول المعصوم ولو وافقهم رجل آخر غير معلوم النسب يصير حجة
لانه امام مجهول لان يكون غيره ولا نعلم نسبه اذ كثير من الناس لا نعلم نسبه
وهو ليس بامام مجرد دعوى ومحض مكابرة يشهد به الذوق السليم
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين يستفاد من هذا الكلام ان المجتهدين
لو صاروا فرقتين فخالفتهما مجهول النسب دون الاخرى كان قول الاولى حجة لدخول
المعصوم دون الثانية وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم للعلم به بعينه فهو خارج
عن محل النزاع وان علم ذلك من اجل جهالة النسب فقد عرفت ان جهالة النسب
لا تفيد وانت بعد ما احطت خبرا بما ذكرنا علمت ان المعصوم راض بقول الجميع

وان لم نعلمها بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على خطا معين كذلك يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على جنس الخطا فتى لم يرد علمنا ان قول احدهم هو الحق فهذا المركب يدل على دخول قوله في احدهما من غير تعيين فتأمل ولا دليل على الحجية مقدمة الظاهر ان النفي يعود الى القيد فيفهم وجود الدليل في الجملة وهو ان اتفاق جماعة من العلماء العظام على حكم مع عدم الموجب من غير دليل عليه مستبعد جدا فيحصل بذلك ظن على وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل يعتبر ام لا وما اعترض به على الشهيد الخ اعترض بامرين الاول انه اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازا باعتبار انه يوجب حصول الظن بعينا او ان عدا الشهيد يمنع من الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يكون مجامعا لدعوى الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي والا فلا حاجة الى التاويل الرابع ان يراد بالاجماع الاجماع على تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام وهذا وان كان باتفاق الكل الا ان المتفق عليه ليس من الامور الدينية والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي ولكم دفع الاول تارة بانه لا يدفع المناقشة وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة ولكن ان

في الاجماع

نقول قول المخالف قرينة واخرى بان حجية التمويه يتوقف على حجية ولا دليل عليها كما سنذكره ولكن ان نقول حجية التمويه يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما سنذكره انما يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح حالا في الفساد من ان يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولكن ان نقول انما يتوجه هذا الفساد لو كان الاطلاق حقيقيا واما اذا كان مجازيا ودفع الثالث بان تاويل الخلاف لا يمشي في كثير من المواضع ولم يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا في زماننا هذا وما ضاهاه لا يمكن ان يتعلق الغرض بحصول الاجماع والا لصار المعنى هكذا حصول الاجماع في زماننا ممتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل وهو ما سلك لانه اذا امتنع الاطلاع بدون النقل امتنع معه ايضا اذ النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء بل يتعلق بالاجماع والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل ولا خفاء في صحة ان المستثنى منه مفهوم كلي مقصود منه شيء من افراده بخصوصه فلا يرد ما قيل انه ان كان المراد بالاجماع الحاصل من العصر السابق فلا فائدة في هذا الكلام لظهور ان الاطلاع على ما في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان كان المراد بالاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم لما من الاتفاق لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة اذ المراد بهذه المعرفة المعرفة الاجمالية بقرينة قوله حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم

باسمائهم على التفصيل والمقصود ان معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما توجد في زمان الصحابة لا في زماننا والعلامة لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء كانت ابتدائية او نقلية بزمن الصحابة اورد عليهم بان المعرفة النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة على ما وجدنا بالسامع ولتظافر الاخبار ومناط جوابه المنع تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيح هذا الاعتراض غير وارد على ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء في عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا منافاة بين ما ذكره ذلك القائل فانه يعم بهذا التقريب ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة ايضا ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لا اشعار بانه مناط كلام ذلك القائل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القائل غير صحيح في نفس الامر وانت تعلم ان المناسب ان تقول ولا يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القائل غير صحيح في نفسه فليتأمل اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل هنا لا يخلو من قوة وهو ان الساكتين اما ان يكون اشخاصهم معلومة او لا وعلى الاول اما ان يتحقق عليهم بالافتاء اولى وعلى التقديرين

اما ان يكون فيهم مجهول النسب او لا فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات اما ان يتحقق في اهل الفتوى جهالة النسب او لا فهذه عشرة بعضها اجماع محقق وبعضها اجماع سكوتي فيجري عليهما احكامهما وبعضها لا هذا ولا ذاك وهو من محل النزاع قوله هل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر اذا فرض عدمه لانه لو وجد فهو حجة بالاتفاق وليس الخطأ بمأمون على الظنون هذا حق ولكن الظاهر ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطأ بعيد فيحصل الظن بانه مستند حق الا ان يقال لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر في الاحكام شرعا فيضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى بل الضعف في الاجماع المشهور اقوى لظهور وجود المخالف هي الحاصلة قبل زمان الشيخ فيه اعتراف بان المشهور حجة في بعض الاوقات وهي ما وقع قبل زمان الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لشدة التقليد الى الصحابة والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك لهم لعل ان يقول ينبغي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال خلاف بين اهل الخلاف فذهب الاكثر الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وذهب ابن الحاجب الى التفصيل ستعرفه مجامعا المجامع بفتح الميم وتشديد الجيم الرد بلا ارش بالعيوب المخصوصة وهي البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن الثلاثة الاولى مشتركة

بين الزوج والزوجة والجبلا[illegible] مختصان بالزوج والاخران يختصان بالزوجة
نهي في كل واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيهما الرتد وبعضهم في الزوج
الخصاء وهي في الزوجة ستة وفي الزوج سبعة وقيل لا ينفسخ بشيء منها
وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة
ان شاءت رفع مع الجب او العنة الى الحاكم ليطلقها ومحققوهم
مع التفصيل كالحاجبي واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول
ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا على قولين المنع مطلقا والجواز
مطلقا والقول بالتفصيل قول ثالث واجيب بانه هذا من القسم
الجائز وهو الذي لم يرفع متفقا عليه كما في العيوب الخمسة وتذنيب
بان هذا التفصيل غير متاخر عن القولين بالجواز وعدمه بل مقارن
لهما والحاجبي اختاره من بين المذاهب الثلاثة فهو خارج عما نحن
فيه لاتفاق على انها الامة جميعا اي لاتفاق الفريقين على
ان الامة بعدا لوطي لا ترد بعيب وذلك لان انتفاء المجموع بانتفاء
الجزء الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء الجزء الثاني عند من
يقول ترد مع الارش لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لان الثالث
وقايل بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق من قال بالا
يجاب الكلي وبالثاني وافق من قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين

الاتفا

اتفقا على عدم التفصيل فالقول به يرفع متفقا عليه وهو خبط وبيان ذلك
ان من قال بالايجاب الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشيء
يستلزم القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب الكلي يقول ببطلان الايجاب
الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل قول الجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه
فان قلت القوم هنا لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال طايفة ببطلان السلب
الجزئي وطائفة ببطلان الايجاب الجزئي قلنا القول م في عدم الى وجدانا لم
يتفقوا على امر واحد ايضا بل قال طائفة بانتفاء الجزء الاول وطائفة بانتفاء
الجزء الثاني والتحقيق ان القول بانتفاء الجزء يستلزم القول بانتفاء الكل
فالمعا نعنا ان وان اختلفنا في القول ببطلان الجزء اتفقنا في القول
ببطلان الكل ولئن تنزلنا عن ذلك لقلنا القائل بالتفصيل لقوله بالسلب
الجزئي خطا القائل بالسلب الكلي وفيه تخطية كل الامة وهي منتفية على اصولهم
بالنص مثل لا تجتمع امتي على الخطا لابتال المحظور وهو تخطيتهم فيما اتفقوا
عليه وهو الاجماع الوجداني لا لخبر لانا نقول المعلوم من النص المذكور
هو نفي اجتماعهم على جنس الخطا ما ولا دل على خطاء معين ولا على جميع افراده
والاجتماع على جنس الخطا يتحقق اذا لم يكن قول احد الفريقين خطا وفي
القول الثالث حكم باجتماعهم عليه وانه قطا في صورة المنع وهي ما اذا رفع قوله
الثالث متفقا عليه وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث متفقا عليه

ولا مانع سواه فجاز لانتفاء المانع ووجود المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر
لان هناك مانع سواه وهو تخطية كل الامة كما مر والمتجه في اصولنا اي المتجه
في اصولنا اي المتجه في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم منع الثالث
مطلقا سواء رفع متفقا عليه او لا وهكذا القول فيما اذا دل على ان
ذكر الفريقين في صلب المسئلة على سبيل التمثيل اقتصار الاقل على الاكثر وان زاد
عليهما فالكلام في الحادث رابعا وخامسا مثل ما عرف ان عندهم ثلاثة اقوال
المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل وعندنا بطلانه مطلقا فينبغي ان لا يبقى احكم
في الوقايع المتجددة الاعادة فيه مشاركة من السلف فلا اشكال
لانه لا يجوز الفصل بالاتفاق للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة
المعصوم عندنا كما في زوج وابوين وامرأة وابوين العلاقة هي الزوجية
المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة مع الزوج كابن عباس
حيث قال لها اثنان من ستة قال لها ثلث الاصل مع الزوجة حيث
قال لها اربعة من اثني عشر ومن قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال
لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة
ومع الزوجة ثلثة من اثني عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين
فقال لها مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي وان
لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع ذمي ولا يقتل مسلم لذمي فاذا لم

بعض

يفصل اهل العصر بينهما بان قال طائفة بعدم جواز البيع وعدم جواز القتل وطائفة
بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه
اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه تخطية كل الامة وقال جمهور
عندنا لا يجوز قطعا لان المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفته
لان الحق في الطايفة الاخرى بشرط ان يكون فيها مجهول النسب او يعلم احدهم
امام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام وان لم يكن مع احديهما
دليل قاطع اي ينبغي فيه ان يعمل بالاول ان لا يكون مع احديهما دليل ظني او
من غير رجحان احدهما الثالثة الصورة بحالها مع رجحان الرابعة ان يكون
مع احديهما دليل ظني دون الاخرى والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاوليين
فالعبادة لا تخ من مناقشة يلزم منه اطراح قول الامام قد يوجه بان
ذلك انما يلزم لو اريد بطرح القولين عدم العمل بهما اصلا وطلب قول
ثالث وما لو اريد بها التوقف وعدم العمل بمجرد القولين والتماس مرجح من
خارج فلا قال وعلى هذا اي قال المحقق وعلى هذا الذي ذكره الشيخ
من تضعيف ذلك القول بانه يلزم اطراح قول الامام يبطل ما ذكره
الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية اذا اختلف على
قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول الاخرى
فالقول بالتخيير يوجب اطراح ما خطره المعصوم وفيه نظر لانا لا نم ان كل طائفة

يوجب العمل بقولهما مطلقا بل يوجب على نفسه وعلى كل من علم خطأ الاخرى ولا يوجب على
من جهته بل يحكم بتخييره في الاخذ بهما ايضا اذ بعدم وقوع شئ اي بعدم
وقوع الاطلاع على حصول الامامية في القولين بحيث يعلم دخول الامام في احدهما
كما تقدمت الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع ودخول
قول المعصوم في زماننا هذا وما شابهه انت تعلم ان المتنع انما هو الاطلاع
عليه ابتداء لا من جهة النقل: اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر
الواحد قالوا الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقله
الى حد يؤمن معه تواطؤهم على الكذب والثاني بخلافه ونظر فيه لان الاحساس
شرط في التواتر والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس
فهو غير متواتر والمحسوس هو القول الدال على التوافق المذكور ليس باجماع
المتواتر فالتقسيم غير سديد ولو اريد بالاجماع المتواتر القول الدال عليه
فيرد انه غير مفيد لان تواتر هذا القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد
لجواز ان يكون صادرا للتقية او نحوها بناء على كونه حجة الظاهر
يعود الى خبر الواحد والمقصود ان القائلين بحجية خبر الواحد اختلفوا
في حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل هذه المسئلة يتناوله
بعمومه لان دليل حجية خبر الواحد دل على حجية مطلقا سواء كان المنقول
اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية كما ادعى الحاجبي بناء على ان الاجماع

فقطعي

قطعي الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد حجة
كان القطعي المنقول بالواحد اولى اذ احتمال التقية في مخالفة المقطوع اكثر
من احتماله في مخالفة المظنون لوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية
كل خبر ممنوع اما الاجماع فلانه قد يصدر عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم
ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص او نحوهما غاية ما في
الباب انه خلاف الظاهر واما الخبر فلانه قد يكون نصا في مدلوله وثانيهما ان نقل
الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه بخلاف نقل الخبر لعدم جريان ذلك
فيه لزم سقوط احتمال الجهل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت الاولوية بل لم
يثبت التساوي ومن هنا يظهر ذلك ان ما استدل لهم المصنف ايضا مناقشة لان دليل
حجية خبر الواحد دل على قبول خبر العدل ونقل الاجماع مما يشهد بكذب الناقل لتوقف
على امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يبقى وثوق الى بخلاف نقل الخبر فانه يبقى وثوق
على القطع ولا يبعد فيه احتج المنع بان الاجماع اصل من اصول الدين
يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع اصول من اصول الفقه وكل اصل من
اصوله لا يثبت باخبار الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد والجواب منع
كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من اعظم الاصول باخبار
الاحاد وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول
الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع هنا وبدليل على

بحجية الجواب منع كلية الكبرى ايضا وتسند الى كون الخبر حجة اصلا من اصوله ايضا مع
ان الدليل على حجية ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر
ويمكن تطبيقها عليها ايضا مع التصرف لا بد لحاكي الاجماع الخ يعني من قال
اجمع القوم على كذا لا بد من ان يكون عالما بوقوع الاجماع اما بحصوله له ابتداء او بحصول
وصوله اليه بطريق التواتر وبالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ولو انتفى العلم
بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القرائن لا يجوز له ان يقول ذلك لانه لا يشعر بكونه
عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل لا بد من ان يبين ويقول نقل الاجماع على
كذا فلان عن فلان حذرا من التدليس المنافي للعدالة فحكم في هذا حكم الخبر
فلانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي كذا الا اذا حصل له علم باحد الطرق
المفيدة له وان وصل اليه بطريق يفيد الظن وجب البيان حفظا من التدليس
وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع من باب النقل مثل الخبر فيشترط فيه
ما يشترط في الخبر وليس من باب الفتوى الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان
وان اقتضى توجيه الخبر هذا نادر والصواب توجيه الاجماع الا ان
يجعل المصدر بمعنى المفعول اي من حجية الخبر وفي بعض النسخ توجيه الاجماع على
الخبر ولا نقص فيه الا ان يذهب الخ يعني من هو شأنه لا يعتد باحد
من الاجماع الا عند من قال بان المشهور والاجماع متساويان في الحجية لان
اضعف ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع هو المشهور وهو حجة عنده

هو الخبر

هو الخبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين وبقيد
بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيده لكن لا بنفسه بل اما بملاحظة القرائن
الزائدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولده مع شق عليه مع صراخ
وحضور جنازة وشق ثوب وصياح نحو ذلك ونحو ذلك على ما سيجيء واما بغيرها
كالخبر على طبق مقتضى ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او حسيا نحو النار حارة
او استدلالا نحو العالم حادث ولما القرائن الغير الزائدة قد اخذه في حقيقة
الخبر فالخبر المفيد للعلم بها مفيد بنفسه وتلك القرائن اما راجعة الى المخبر اي
المتكلم مثل ان يكون ثقة صدوقا متحرزا عن الكذب مبغضا له ام لا وان يكون
مباشرا لما اخبر به او غير مباشر واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان
يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا واما راجعة الى المخبر اعني السامع مثل
ان يكون له فطانة قوية او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار او
الانقياد وكل ذلك له مدخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد التواتر الا
ترى ان خبر جماعة في واقعة يفيد علما للسامع بها ولا يفيد خبرهم بعينهم في
اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات ولا ريب في
امكانه اي عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا من نفى الملل الفاسدة
كالسمنية وهم قوم من الهند نسبوا الى سومنات وهي اسم صنم لهم يعبد
وقيل اسم موضع وهو قائلون بالتناسخ وكالبراهمة وهم ايضا طائفة من الهند

نعوا انهم من الحكماء والبراهمة بمعنى ادامة النظر وسكون الطرف قال صاحب
الملل والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال له برهام وقد مهدوا لهم نفي النبوات
وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وكلا
الفريقين منعوا من حصول العلم بالاخبار مطلقا الا شرذمة منهم فانهم
قالوا الاخبار قد يفيد العلم في امور موجودة في زماننا لا في الامور السالفة
فانه ذهبت البهت بالضم الكذب والباطل وبالفتح الحيرة
لانا نجد العلم ضروريا فيهم الدلالة على بطلان مذهب الخصم بتنبيه على
بطلان قول من قال بان العلم الحاصل من المتواتر نظري كالغزالي والكعبي
وابي الحسين البصري حيث جعل ضرورية هذا العلم الضروري ضرورية وهم
ثم استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم
على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الدواعي عليه وقد يجاب بان العلم
بهذا الامتناع المتوقف على العلم بعدم الدواعي على الكذب حاصل لمن تواتر عنه
الخبر بقوة قريبة من الفعل وكان في حكم الضروريات التي يكفي في حصولها مجرد
خطور الذهن من غير حاجة الى نظر بالبلاد النائية والامم الخالية انما الى
جملتين احدهما لافادة العلم في الموجود والاخر في المنقضي دهنا الفرق
الذي نقله بعض الناس لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم الخ يعني
ليس بينهما تفاوت في الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد التفاوت

فاغاهو

فانما هو في حصول السرعة وعدمه اما للالف والاستيناس الثاني دون الاول
او بغير ذلك وما ذلك الا بالاخبار قطعا اي ليس الوجدان المذكور
او عدم الفرق الا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع القرائن المنفصلة عن
ذات الخبر قطعنا بذلك شكوكا اما على الاول بل الخصم شكوكا الا بنافي
مقابلة الضروري كما صرح به قبل وبعد منها انه يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز
كذبهم على سبيل الاجتماع اذ لا ينافي كذب واحد كذب مجموع الاخرين مثلا اذا
كان عدد التواتر عشرة مثلا جاز كذب كل واحد من التسعة الفرد جاز احتماعا
ولا يحصل العلم بقولهم وهو ضبط لانه خلاف المفروض وكذب العاشر لا ينافي كذبهم
والا لانقلب الجائز ممتنعا في يجوز كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل
العلم بقولهم بل هو نفسها انما اضرب عن الاول لان الظاهر انه
لم يحصل منهم تركيب وامتزاج حقيقة كما في ساير المركبات بل اطلاق
المركب عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار فقد كذب الجميع الظاهر فقد
نقض كذب الجميع كما ان الظاهر مع جوازه يدل قوله ومع وجوده ويمكن ان
يقال الغرض مقتضى بقرينة المقام وضمير وجوده يعود اليه وهو ينافي نبوة
نبينا لا انسب وهو ينافي نبوة نبيكم لان هذه شبهة الزامية والا فالاستدلال
ليس يقابل نبوة احد من الانبياء يفضي بعض النسخ وهو ينافي نبوة محمد والاظهر
عليه ومنها انه لو افاد العلم الضروري هذا على تقدير تمامه انما يدل

خالمقام

على نفي العلم الضروري لا على نفي العلم مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يحمل
بحثه على الدعوى ضرورية وهم اكثر الاصوليين ومثله يأتي في الدليل الاتي
ايضا كما شئتم به من البلاد النائية والامم الماضية لانا اذا عرضنا
وجه بطلان اللازم ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات
لا يختلف في الجزم والقوة لان ذلك لا يكون الا للاحتمال النقيض قوله
فرقا بينهما ولا يتصور ذلك الا للاحتمال المتواتر للنقيض ولو بابعد وجه
فانه ينفي العلم به فضلا عن ان يكون ضروريا ومنها ان الضروري يستلزم
الوفاق واعلم ان خلاصة الشكوك المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه محال
كما يفيده الثالث على تقدير امكانه لا يجب العلم كما يفيده الاول وعلى تقدير
افادته يلزم محالا ان كما يفيد الثاني والرابع او يلزم علم الفرق كما في
الخامس او عدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الانسب ان يقدم
المص الثالث على الاول كما فعله الحاجبي اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروريات او رد عليه ان هذا الجواب الاجمالي لا يتمشى في الاخيرين لان
الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا
في الضروري لو كان العلم الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه
لانه صار معركة للاراء وبناه على خلط اوله الخصم في المقام الثاني وهو مقام
اثبات انه غير ضروري بالمقام الاول وهو كونه غير مفيد للعلم فان هذا الجواب

في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال ان ضرورية هذا العلم ضرورية كما اومأ اليه المص سابقا
وقد اشرنا اليه واليه ميل اكثر الاصوليين والاختلاف فيه لا ينافي ذلك كما
في ساير الضروريات لان الضروري قد يشتبه على غيره اما لعدم الانس او لعدم كمال التجرد
في الطرفين او لغير ذلك فيتم هذا الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل فهي كشبه
السوفسطائية وهم المنكرون للحسيات والبديهيات فلا يستحق الجواب لانه انكار
للضرورة فلا اعتبار له ولان غاية ما يتاح الجواب ان يسلك الى احد الضرورتين وهم
ينكرونها فلا فائدة فيه والجواب عن الاول الخ انما الى بمثالين احدهما
ان حكم الجزئي لم يوجد في الكلام فان كل واحد من العشرة متصف بانه جزء لها بخلاف
العشرة فانها ليست جزء لنفسها والثاني على خلاف ذلك فان مجموع العكس من حيث
هو متصف بالفتح والغلبة دون اجزائه للتنبيه على كمال المغايرة بينهما في الحكم فيجوز
ان يتصف التسعة باحتمال الكذب كالعاشر وحده ويزول عن العشرة بعد
انضمامه اليهم ذلك الاحتمال عند السامع ويحصل له القطع اما بخلقه تعالى
اياه او بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه ولا نلزم انقلاب الجائز ممتنعا
لان الجائز هو الاحاد والممتنع هو المجموع ولا اخر فيه ولو اراد بالجائز المجموع من
حيث هو فهو اول البحث فان قلت هذا الجواب انما يناسب لو كان مراد
المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد جاز على الجميع من حيث هو مجموع واما
اذا كان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد

و حالة الاجتماع ايضا وبين ذلك بوجهين فلا بل الجواب ح ان يقال حكم كل
و واحد في حالة الانفراد غير حكمه في حالة الاجتماع مع غيره فلت المستدل ما لم
يثبت بان حكم الاحاد يجري على المجموع من حيث المجموع لم يمكنه اثبات مدعاه
وهو ان التواتر لا يفيد علما واذا ثبت به يتوجه عليه جواب المص فليتأمل
والجواب عن الثاني ان نقل اليهودي يعني ان تحقق التواتر مشروط
بشروط سيجئ ذكرها في العلم بحصولها عند المحققين هو حصول العلم بصدق
مضمون المتواتر فان حصل علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء منها
وههنا لما لم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى علمنا انتفاء شيء منها وههنا
وان نعلمه بخصوصه وقد يقال هو بلوغ كل طبقة حد التواتر لان تواتر اليهود
قد انقطع في زمان بخت نصر والنصارى ولم يبلغوا حد التواتر في الطبقة
الاولى لقلتهم واما ما قيل من ان المنفي هنا هو شرط الحس لان النبوة
من الامور المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا المنقول وهو لا نبي بعدي
وهو محسوس لانه من المسموعات وعن الثالث انه قد علم وقوعه
اي وقوع التواتر كما مر فلا يمتنع والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل شيء
معين وجود الداعي وعدمه لان الجن قد يتمكن الداعي مع نقله فيتواتر
بخلاف اكل الطعام لان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة
بين العلمين الخ اي الفرق بين العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف

الاثنين

الاثنين باعتبار ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين
والنسبة والمتواترات قسميا لانهما نوعان متباينان من الضروري لا باعتبار
احتمال النقيض لجواز المباهتة والعناد اي لجواز ان يكون الحكم الضروري
غير حاصل لاحد لعدم الاعتناء به والتفكر في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه
الكمال فيكون ح مباهتا متعنتا او يكون حاصلا له ايضا لكن ينكره عنادا او
يحتمل ان يكون العطف للتفسير حصول العلم بالتواتر يتوقف على
اجتماع شرائط يعني ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماعها في تحققها
في نفس الامر لا على العلم بها كان هذا مذهب انه نظري والمص لا يقول
وبالجملة وجودها علة لحصول العلم اذ لم يحصل لم يوجد التواتر فلا يوجد
العلم به فحصول العلم به يتوقف عليها ويدل على وجودها الاول ان
يبلغوا في الكثرة حدا يتعين ذلك الحد بعدد مخصوص كما ذهب اليه جماعة
من العامة ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة اشارة الى ان
الامتناع مستند الى العادة لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتوافق على الكذب
بمعنى امكانه بحسب الذات واقع الا ان هذا لا ينافي امتناعه عادة كما في سائر
الممتنعات العادية والمراد بامتناع تواطؤهم على الكذب امتناع توافقهم عليه
على سبيل الاتفاق ومع سبيل المواضعة كليهما واورد بان الشرط الاول
مغن عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزم وقوع التواتر في المحسوس

واستواء الطرفين والواسطة فان مع الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير
ملائم لان التواتر حصل بدونه لان معناه ان يبلغ العدد حدا يمتنع تواطؤهم على
الكذب عادة والجواب بان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرها
ما يعا البعض شرطيتها ايضا مدفوع بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم توقف
على حصوله فاذا حكمنا بوجوب وجود الملزوم لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب
وجود لازمه ايضا وغاية ما يمكن ان يقال ان لزومهما يقتضي عدم وجوب
ذكرهما صريحا لا عدما جوازه فذكرهما على سبيل الجواز صريحا لا على انه تمام قوى
لا على كفاية الثالث ان يستند علمهم الى الحس يشعر بظاهره ان المخبرين لا بد
من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المخالفين والظاهر انه ليس
بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيما لا يحصل العالمين بقولهم فيحصل العلم
بالمجموع والا قلنا بظاهره لجواز ان يراد بالعلم المعنى العام الشامل للقطع و
الظن ثم المراد بالحس الحس الظاهر مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان
تحكم وانما اشترط الاستناد الى الحس لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لدخول
النقيض فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط اما لغموضها وخفائها
لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جميع العالم لم يحصل العلم
بلا دليل اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين الخ دفع لما عسى ان يتوهم
من الاستواء المذكور من حمله على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء

الطرفين

الطرفين والواسطة في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين في الكثرة حدا يمتنع
معه عادة تواطؤهم على الكذب سواء كانوا متفقين في العدد اولى اخطار
الاستمالة تحصيل الحاصل المراد بالاصل من الضرورة هاهنا فان التواتر جزئي
يفيد العلم بنفسه فالافادة معتبرة فيه في وجوده بدونها محال واجيب بان اللازم
ان من شانه ذلك وهذا المعنى ثابت له على جميع التقادير وتخلف الافادة عنه لمانع
لا ينافيه واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا الشرط كالشرط الاتي ايضا
بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة لان غرضهم ذكر ما هو شرط لانعقاد التواتر وتحققه
~~وهي الثلثة المذكورة لا بعضهم ذكر ما هو شرط لانعقاد التواتر وتحققه~~
هي ~~الثلثة المذكورة~~ دون الاخيرين لانهما شرطان لافادة العلم والمص لما تصدى
لذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار اليه في المنطوق ذكرهما ايضا ساكتا عنه
نفيا واثباتا لا صاحب المنهاج فانه عده ايضا من جملة الشروط وانما احتجنا الى
هذا الشرط لئلا يقال لنا الخ يعني بالشرط المذكور يندفع ما اورده اليهود والنصارى
ومن يحذو حذوهم على قولنا بتواتر معجزات النبي صلى الله عليه وآله وما اورده اهل
الخلاف على قولنا بتواتر النص على الوصي من انه لو تواتر المعجزات والنص لما كان بيننا
وبين سائر المتواترات فرق لاشتراكنا لكم في العلم بها كما شاركناكم في الاخبار المتواترة
بوجود البلاد النائية والقرون الماضية فتقرير الدفع ان انتفاء الشبهة والتقليد
الى اعتقاد نفي مضمون الخبر شرط في حصول العلم عقيبه وهو حاصل في الاخبار بالبلاد

الثانية والقرون الماضية ضرورة انه لا يخفى بعد العاقل الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث العظام ولا يدخل بشبهة في مثل ذلك فكان العلم حاصلا للجميع بحدوث المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة في حدوثها وبعضكم تقليد فلذلك لم يحصل لكم العلم وافتراق فرق بينهما الا يرى ان المسبق الى الاعتقاد بحدوث ما يوله النظر عند اكثر العلماء مانع من توليد النظر العلم فاذا جاز ذكره فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما الطريقة العادة . لحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة مع وضع فعيل المشوق والشدة المكاثرة الحاكية والاضطراب او صوتها عن حزن والجذع بالكسر ساق النخلة وقضيته حنينه مشهودة ومما اشتهر ذكره من المعجزات المنتشرة واما الباقي كالقرآن فلعدم وضع في تواترة واعجازه والانبيا توطئة لنبوة من مثله . والا اجماع الخ هنا بحث آخر هو انه بليني بتواتر المعجزات والنص وفيه تسليم وتعجيز عليهم بعدم الحكم بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول العلم بالتواتر ضروري وهو ايضا يندفع بالشرط المذكور بتقرير اندفع ما ذكره السيد في التنقيح من ان المعلوم بنفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة فيه كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الجميع هم من هذا الجواب ان المتواتر عنده على قسمين

بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة حيث قال ما يحصل عنده العلم من المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يتوقف في شك كاخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين ممن لا يجمعهم التكذيب ومثاله الاخبار عن معجزات النبي الخارجة عن القرآن وما تروية الامامية من النص الصريح على امير المؤمنين فاما الاول فذهب قوم الى ان العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله بالعادة وهو مذهب ابي علي وابي هاشم ومن تابعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب اخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي وغيره والذي اقوى والذي هو الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور يعني عدم شبهة او تقليد في القسم الثاني . وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر منهم من شرط الاسلام والعدالة كما في الشهادة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد التوا ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين والوطن لتحقق اليهود ويشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه غير مؤمن تواطئهم على الكذب لخوفهم من المؤاخذة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل ظاهر الفساد لان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط . فائدة قد تكثر الاخبار الخ اذ قد يبلغ بحسب اللفظ والمعنى معا

او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى فقط والاول يقال له متواتر والثاني لا يخفى والثالث يقال له هنا وقوله لكن تشمل كل واحد منها الى آخره صريح في ان المتواتر المعنوي هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار بالتضمن او الالتزام ويحتج لا يصح المثال المذكور لان الشجاعة ملكة نفسانية مبدأ للاقدام في الحروب ومن البين ان كل واحد من الوقائع المذكورة انما يدل على الاقدام لا عليها لان الاقدام بالمرة الواحدة بدعيها بل علمنا بالجموع من حيث المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحد منها على ما هو اثر من اثارها يعني الاقدام الذي لا يدل كل واحد منها باعتباره لانها على تكرار الاقدام وتكرره بحيث لا يصير متعذرا لان الاخ شجاع حلف على الشجاعة وغيره ويستحق لا نشترط في المتواتر ان يكون محسوسا والشجاعة ليست بمحسوسة والمحسوس انما هو اثرها ويكون عدم تحمل تواتر الاثر حجة متواتر المؤثر . خبر الواحد هو ما لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بنفسه بل بالقرائن المنفصلة الغير اللازمة لاركان الخبر هذا الاب وان هذا التعريف لا خذ المتقابلين بالاخوة وابدلا يجد اللزوم وعرفها الشيخ بما يرويه في الطرف رواية واحد وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن وقد ينقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر عدل يفيد العلم بواسطة القرائن اللازمة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر ولا اعتبار بما لا يفيد الظن فلا يضر خروجه وعلى هذا ان يخرج الواسطة بين المتواتر والاحاد وعن الثاني بان التعريف للخبر نفسه وهو بهذا الاعتبار لا يفيد الا الظن والعلم مستفاد من احاديه . سواء كثرت رواته او قلت ليس من شيمة التعريف وهو اشعار بدخول المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلاثة وبعضهم من جعله

قسما برأسه متوسطا بين المتواتر والاحاد ثم قد يعتبره بانضمام القرائن سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بملاحظة القرائن دون الا للعدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام الحاجبي غير محتاج اليه ثم القدر ان المراد بالقرائن اعم من المنفصلة وغيرها اذ لو خصت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين لزم ان لا يكون خبر الواحد المفيد العلم بواسطة القرائن الداخلة لا ايقال فيلزم هنا ان يكون المتواتر المفيد العلم بواسطة القرائن الداخلة ايضا من محل النزاع وليس كذلك لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه المسألة اعني خبر الواحد مع لحظ فقد اشعار بان الدعوى جزئية يعني بعض المحفوف بالقرائن يفيد العلم لا جميعه وكيف يدعي ذلك والقرائن مختلفة في الكمية والكيفية والناس مختلفون في دركها فربما لا يحصل العلم من البعض مع اقترانه بها لا انه لو اخبر ملك الخ فان قلت المدعي مركب من امرين احدهما عدمي والآخر وجودي والمص لم يتعرض للاول وانما اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه احد امرين فاما لان الاول بديهي كما ادعاه كثير من الاصوليين واما لان كلامه مع من ينفي الافادة مطلقا فالاول متفق عليه بين المذهبين و النزاع انما وقع في الثاني فلذا تعرض له دون الاول . من صراخ وخبارة الخ الصراخ بضم الصاد صوت البكاء والخبارة بالكسر والفتح الميت او بالكسر الميت او بالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت والخاء بالكسر

السّر والمخدرات المستورات من النساء ومن دون متعلق بغير معتاد ولذلك
الملك والاكابر بمملكته اي في خروجهم على حالة منكرة غير معتادة من دون موت
مثله فانا نقطع بصحة ذلك ونعلم به موت الولد او معلم انا لا نعلم
ذلك لجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات ولد آخر
فجأة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت فاخبر الملك سلمنا لكن لا نسلم ان العلم حصل
بالخبر مع القراين بل بالقراين وحدها سلمنا لكن الدعوى الكلية لا تثبت بالمثال
الجزئي والجواب عن الاول انما ذكرته من الاحتمالات العقلية والعلوم العادية
لا ينافيها تلك الاحتمالات وعن الثاني انه لولا الخبر لجوزنا موت شخص
آخر وعن الثالث ان الدعوى جزئية كما مر مع ان المقصود منه هو التنبيه على
امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي وهكذا الحال
في كل ما يوجد من الاخبار اشارة الى ان كل خبر محفوف بالقراين لا يكون
مفيدا للعلم بل المعتبر هو ما يكون قرائنه مثل تلك القراين او ما دونها
قريبا منها واما ضابطة في حصولها حصول العلم فان حصل علم حصولها
والا فلا اذ لا علية بين الملازمة بمعنى العلية بين الخبر وحصول
العلم به يستتبع الاستدلال على ما هو الحق عنده من انه لا علة ولا
معلول اذ كل الحوادث مستند اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم
بل الطريقة الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسط

العادية بمعنى العلية مستدرك لانه يكفي ان يقول لو حصل بالعلم به لكان مطردا لان الله
طرد والا لم ولو كان حصوله بالعلية بل بترتيب الاحوال عليها اظهر فافهم ولو
كان عاديا لاطرد قيل الملازمة الممنوعة لان قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور
واجيب بان الملازمة بينة اذ معنى العادية هو الحصول دائما مطلقا واما
التخلف في بعض المواد فانما يجوز بمعجزة النبي او كرامة الولي على الكلام في نحو ذلك
وانتفاء اللازم بين هذه دعوى الضرورة في محل النزاع فهي حجة بعدم السماع اذا
حصل الاخبار الخ لا يعرف التالية وجزء المقدم الشرطية وقوله فان ذلك جائز دفع لما يقال
من ان المقدم مركب من جزئين وامكان الثاني من اخبار العدلين بالنقيض فالمجموع
ح من حيث هو مجموع والحق قد يستلزم محالا فلا يلزم بطلان الجزء الاول اعني افادة
الاول وتقرير الدفع ان ذلك الجائز بالضرورة ويمنع مكابرة لا يقال جواز هذا الجزء
يستلزم جواز المجموع اذ جواز الاول مفروض ويلزم من هذا جواز التناقض لا وجود
قلنا هذا كاف لان جوازه ايضا محال لو وقع لوجب القطع بتخطئة من
يخالفه بالاجتهاد لم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطئة مخالف اليقين
بالنقل اجماعا والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والنزام
الاطراد في مثله اي التزام اطراد العلم في كل خبر محفوف بمثل القراين المذكورة
وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب المحققين بناء على اختلاف الناس في
ادراك القراين لان الكلام ليس في مطلق القراين بل في القراين المفيدة للعلم فلا

في امثالها الاطراد في مثلها واما عن الثاني فانه اذا حصل الخ اي اذا حصل خبر
مقارن للقراين المفيدة للعلم في قضية امتنع ان يحصل مثل ذلك الخبر بعينه خبر
آخر مقارن للقراين المفيدة للعلم في نقيضها عادة قيل فيه نظر لانه يجوز عادة
ان يخبر ملك بموت ولد مع القراين المذكورة ثم يخبر بحيوته مع القراين اسباب الفرح
وذلك بان كان قد غشي عليه فافاق واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت استحال
ان يحصل العلم بالحيوة بالضرورة وذلك انما يتصور حيث لم يكن القراين
الاولى مفيدة للعلم مع انه لو وقع الخبران على الوجه المذكور دلت القرينة العقلية
على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد عن علامة الكذب فبالتزام
التخطئة ح اي بالتزام تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاد ذلك الخبر
مع القراين علما وهذا منع لبطلان اللازم وانما لم يمنع الملازمة كما منعها
بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالف له بالاجتهاد لان الكلام في
القراين المفيدة للعلم قطعا كما عرفت ومثل هذا مطرد والاجماع المدعى ظاهر
الفساد جواب عما يقال اذا اثبت عدم جواز التخطئة بالاجماع لا يتصور التزامها
لان الاجماع لكونه دليلا قاطعا لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع على التخطئة
ظاهر الفساد لان كل من يدعي من العقلاء ان الخبر المحفوف بالقراين يفيد
العلم يدعي التخطئة بالمخالفة وكل من يدعي انه غير مفيد له يدعي عدم التخطئة
بها فضلا عن التخطئة وعدمها في قوة المتنازع فيه فاين الاجماع عليها يجوز

التعبد به عقلا اي بحكم العقل يجوز ان يوجب الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع
اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال لنا اذا اخبركم عدل بشيء فاعملوا به وعرضنا ذلك على عقولنا
فانا نقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو المعني بالجواز العقلي ويعزى الى
جماعة اي ينسب الى جماعة اي ينسب الى جماعة من اهل خلافه منهم ابو علي الجبائي
واستدل بانه لو جاز التعبد به في الاخبار بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد
في الاخبار بالاحكام الشرعية عن الله تعالى بلا معجزة للاشتراك الجامع وهو كون المخبر
عدلا في الصورتين والجواب بمنع الملازمة اذ لا يلزم من جواز قبول من لا نقطع
بكذبه الجواز بقبول من نقطع بكذبه من حيث العادة وذلك لان الاخبار عن الله
بلا واسطة العظيمة ومن انفس الاشياء فاذا لم يقترن بالدعوى ما يوجب القطع وحده
كالمعجزة نقطع عادة بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول وهل هو
واقع اي هل التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع اولى فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى الخ وهو يقولون العمل بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر باي وجه
كان ولا يكفي الظن به والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به العمل والى هذا ذهب
هؤلاء العظام من الشيعة اي عدم التعبد به لسبب المخالفون كالحاجبي وغيره
المنع الى الشيعة كلهم وهذا فرية ولهم وجوه من الادلة انت تعلم
ان هذه الادلة لو تمت لكانت ظنية فلا يكون دافعا للخصم لان المسألة عندهم
علمية ويظهر ذلك لمن نظر في الذريعة نعم لو ثبت جواز العمل بالظن في الاصول

الحذر لرجحان التفقه ثم ذلك فقد يقال اذا دل ظاهر الآيات الآتية على وجوده
العمل بروض سواء الاجماع مرفوعا وجوب العمل بظواهر الكتاب حصل القطع
بوجوب العمل وانه لا يقولوا لو دفع الاجماع فانما هو في الفروع دون الاصول
دلت على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف الاحسن ان يقول على قوم
كل طائفة عند انذارها لهم لانه لا ظهر انه لا يحتاج الى التوزيع والتفريع لينفقوا
ولينذروا ح يعود الى الطائفة لا الى الطوائف وجه الاستدلال ح ان الحذر
واجب على قوم كل طائفة عند انذارها لهم والطائفة عدد لا يفيد قولهم
العلم لان الطائفة بعض فرقة والفرقة يصدق على ثلثة فالطائفة اما
واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة الكثير من الثلثة كثيرا بحيث يكون
النافر منهم في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك انه لو ابقي على العموم الشامل
للثلثة ايضا لزم وجوب خروج الواجب ولا يبقى من كل ثلثة ... لكنك
لانا نقول حمل الفرقة على ما ذكرتم تخصيص بلا مخصص ووجوب خروج الواحد
او لي يبقى حق الا ان الوجوب كفائي فخروج البعض من احدى الفرقتين
يسقط عن الباقي   حيث استد الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف
الظاهر ان ضمير الجمع يعود الى طائفة والقوم مضاف الى ضمير هذه الطائفة
والعلاقة من غير حاجة الى ... ... والذي هداه على القول بعوده
الظاهر الى الطوائف لا الى الطوائف مع التمسك بالتوزيع امران

احدهما

احدهما ان الطائفة يصدق على الواحد والاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه والا في ذلك
هاهنا اذ الطائفة تحتمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير الجمع اليهم وثانيهما
ان اعتبار التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي انذار واحد من الطائفة لواحد
من القوم فيقضي بظاهر المطلوب وهو وجوب العمل بخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة
للقوم لاحتمال ان يكون الطائفة في مرتبة التواتر وهذا ليس بسديد لان الطائفة
يصدق على مرتبة الاحاد ايضا والتخصيص لا وجه له فيدل على المطلوب على ان التوزيع
بين الطوائف والقوم انما يقتضي انذار طائفة لواحد من القوم لا انه التوزيع
انما يكون بين صفة ذات جمعين وصفة الطوائف طائفة وصفة القوم واحد وايضا
انه كما يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى الطوائف كما ذكره الاكثر
الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين مع النبي عليه السلم والاخير الى
الطوائف النافرين الى الجهاد وصدر الاية يؤيد ذلك وما كان المؤمنون لينفروا
كافة اي الى الجهاد دل عليه وعليه جماعة من المفسرين والآية على هذا التفسير ايضا دالة
على المطلوب والمقصود بيان ان القاعدين كانوا بالغين حد التواتر ممنوع لا مخصص
ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع اي من البين تحقق انذار جميع الطوائف
لجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم اذ من البين تحقق انذار
كل واحد من الطوائف ولعل من القوم ... فذا وكذا وصف البعض من الطوائف
والمراد بالكثرة بلوغ حد التواتر وبالقلة ما يقابلها   ولو كان بلوغ التواتر
شرطا لقبول الخ اي ولو كان بلوغ التواتر شرطا ولم يكف التوزيع لقبول ولعيد دخا
كل واحد من قومهم اي ولا نذار الطوائف كلها كل واحد من قومهم لعلكون صريحا
في ان التوزيع غير صحيح وفي ان التواتر شرط حيث ان الطوائف كلها بالغة

حد التواتر   على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع   على معناها الحقيقي وجهة
نفسانية تعرضا يخرج بها الجازم عن احتمال الصدق والكذب   وهو مطلق الطلب
اي مطلق الطلب الشامل للايجاب والندب لا الايجاب فقط وقد يجاب بان مطلق
الطلب وجب حمله هنا على الايجاب اذ القول بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب
مما لم يقل به احد فهو قول ثالث   قلت قد بينا فيما سبق الخ اي قد بينا في بيان
كون الامر للوجوب انه لا معنى لجواز الحذر عن العذاب وندبه لانه ان حصل المقتضي
له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اي وان لم يحصل المقتضي له شيئا من الوجهين لم يحسن
الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له اصلا فظاهر وان حصل بمجرد احتمال فكذلك
لتكافؤ وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان المقتضي للحذر عن
الطهارة بالماء المسخن بالشمس حصول البرص وهو ان كان قطعيا او ظنيا لزم
وجوب الحذر وهو باطل بالاتفاق وان كان مجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان
يتكلف بان حصوله ظني وان الظاهر وجوب الحذر الا ان الشارع جوز نقيضه
فلذلك لم يجب والكلام فيما لم يعلم فيه معارض فليتامل   في موضع النظر الظاهر انه
ضيع للسنة اذ المورد لكلمة لعل امتناع حمل الترجي على الحقيقة يقتضي حمله على اقرب
المجازات ولا نم انه الايجاب لجواز ان يكون مطلق الطلب فقد ظهر ان المورد
لم يدع شيئا   لكونه اخص اي لكون وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى
اذ المدعى هو وجوب العمل برواية الاحاد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار او التخويف
وتعميم بحثه يشمل الايجاب او التحريم لتمكن له القول بان امر النواهي ههنا   ذكره
الجوهري قال في الصحاح الانذار الاعلام ولا يكون الا مع التخويف   والقاموس
في انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه   وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما

كالاحكام

كالاحكام الوضعية فان جميعها يعود اليهما فان البيع الصحيح يرجع الى وجوب تسليم الثمن
والمثمن والى تحريم الانتفاع وكل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا للصلوة
يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على هذا   اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء فاذا ثبت
وجوب العمل بخبر الواحد في الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه في الثلاثة
جميعا بان هذه المقدمة وهي عدم القول بالفصل تكفي في دفع الاعتراض ولا حاجة فيه
الى التطويل المذكور   يلجئ الخاطب الى عموم من بحثه اذ احتم لان هذا الدليل ان دل
على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام يثبتان بالاحاد من حيث هي حكم فغيرهما
ان يثبتا اولى بالقبول بها وانما قلنا من حيث هي للاحكام وان كونهما مثبوتين من اجل
الاحتياط ودفع الضرر وغيرهما ليسا باولى في غير ما حمل الاباحة والندب والكراهة وذلك
لانا لم نتمسك هنا بالاحتياط اصلا ولو صح التمسك بالاحتياط لصح ابتداء واستقلالا
قلت هذا موقوف الخ قد يجاب عن الاية ... وجه الانذار لو حمل على العموم
لزم تخصيصات احدهما هنا والاخر تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز
له العمل بفتوى مجتهد اخر واما اذا حمل على العقد لاشتراكه بينه وبين الرواية فلا يلزم شيء
من التخصيصين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان خبر كما يقبل الى المجتهد للاستدلال كذلك
ينقل الى غيره للانزجار والاعتبار   في زمان الرسول صلعم بنو ثعلبة المغ
ان جاءكم فاسق اي جاءكم خارج عن طاعة الله بنبا اي بخبر فتبينوا اي اطلبوا البيان
والثبات على اختلاف القراءتين لاحتمال الكذب الذي هو نوع من الفسق نزلت في الوليد
عقبة حيث ولاه النبي صلى الله عليه واله على صدقات بعض العرب فعاد وهو يدعي انهم ارتدوا
عن الدين وهو يقتله   فيتبع عند انتفائه الخ اي فيتبع وجوب التثبت عند انتفاء الفاسق
عملا بمفهوم الشرط سواء لم يجيء خبر احد او كان وكان عادلا فيقع قوله واذا لم يجب التثبت

عند مجي غير الفاسق الى اخره واندفع ما اورده بعض الافاضل من ان مفهوم الشرط عدم مجي الفاسق
وهو اعم من مجي غيره فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز وجوب التبيّن
عند خبره وانتفائه عند عدم الخبر على ان اعتبار المفهوم لاجل ان الشرط لغو بدونه
وعلى هذا الايراد يصير الشرط لغوا لا يقال انتفاء وجوب التثبت انما يقتضي جواز القبول لا وجوبه
وهو المطلوب فنقول فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو يلزم شق ثالث هو المراد
وهو جواز القبول وهذا اعم من المطلوب لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لان القول
بالجواز دون الوجوب مما لم يقل به احد   دلالة المفهوم ضعيفة للاختلاف في ثبوته
وحجيته مع عدم ما يدل عليها قطعا   مبني على القول بحجية الظن فيه لان الخصم كالسيد
المرتضى ونظرائه ينكرون حجيته فالدليل لا ينهض عليهم   الثالث اطباق قدماء
الاصحاب الخ خلاصته ان القدماء اجمعوا على العمل بخبر الواحد باخبار الاحاد فوجب العمل بها
لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق الينا على التقديرين
اما متواتر واحاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا ان الدليل لا يفيد
العلم وهو المتنازع عند الخصم وان اثبات المطلوب يتوقف على صحة هذا الدليل وصحته يتوقف
على اثبات المطلوب فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لان كلما نشترط ان لا يكون
له وجه سواه من تقية او خوف او نحو ذلك واثبات الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على
تقدير كونه متواترا ان المتقدمين اولى بادراكه وكلامهم خالفهم من متقدمي
الامامية وغيرهم كالنظام والقاساني وجماعة من المعتزلة يخالفونكم في دعواكم
مع مخالطتهم باجل الاخبار وقال المرتضى انهم يعتمدون على انهم لا يعلمون ذلك بل كل
طائفة قال كذبتموهم خلفهم ما لا يحصى وكلهم ينكرون ويرد على جميع التقادير اما لانم
ان رواتهم الخبر ونقدوه انما هو لوجوب العمل به بل لحصول التواتر بنقل الجميع الاخبار

ان من رأى

ان من راي منهم سوال المخبر عن التوبة مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل لعل
ذلك لاجل انضمام الغير ذلك الحكم والبحث عن الرواة لاجل ان علو التواتر يختلف باختلاف
حالات المخبرين كما مر وذلك البحث وان لم يكن واجبا لكن ارتكبوه استحسانا وهذا ما يمكن ان
يقال في هذا المقام ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الاثار وجد في نفسه ظنا متاخما
من العلم على وجوب العمل بخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا به فان لم يمكن له الزام الخصم
ولا روي عن الائمة عليهم السلام لقائل ان يقول كما روي عنهم ايضا ما يدل صريحا على ان
العمل به واجب مع كثرة الرواة عنهم   قال العلامة الخ انت تعلم ان كلام العلامة مجرد
دعوى والخصم لا يقبل منه بل يدعي خلافه كما عرفته   فقالوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك اي على العمل بخبر الواحد والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتي اليس بحجة اصلا
لا قطعا ولا ظنا فلا يجوز التمسك به في اثبات هذا الاصل العظيم دفعه بقوله وعملهم
في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم
ينكر عليهم احد يحصل العلم العادي بانهم متفقون على العمل به الخ كان الاجماع السكوتي وان
افاد القطع على هذا الوجه لكن تواتره لنا ونقله الينا بالاحاد فلا يفيد الا اذا ثبت وجوب
العمل بها فيلزم الدور ودعوى التواتر في نقله ممنوعة كما مر والجواب عما نقلك عن ان المنقول
وجوب العمل به وهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على جوازه فقدم سابقا من انه اذا ثبت
الجواز ثبت الوجوب لعدم القائل بالفصل   والانصاف انه لا قوي في الدلالة على نقله وقد
نقل الانكار منقول كما روي ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة ترث السدس
حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث مرات على
صاحبه في الرجوع مع عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد الخدري ونحو ذلك مما لا يحصى والجواب
ان الانكار انما وقع لعدم حصول الظن بقول الراوي لفوات شرط اما علي ان خبر الواحد

لا يخرج الخبر عن الاحاد فحكمهم ما ذكرتم لا الحكم   الرابع ان باب العلم الخ يعني ان الادلة التي
وجب اتباعها والعمل بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهي الاجماع واصالة البراءة والكتاب ظنية
فثبت ان التكليف بالاحكام منوط بالظن وثبت ان خبر الواحد مشارك لها في افادة
الظن بل ربما كان اقوى منها في افادته فوجب اتباعه والعمل به ايضا بل هو اولى بالعمل
قوله فيما لا يعلم بالضرورة من الدين احتراز عن الضروريات مثل وجوب الصلوة والحج
والزكوة وامثالها فانه لا نزاع في ثبوت العلم القطعي بها   في نحو زماننا الظاهر ان المراد
بزماننا زمان المتاخرين ونحوه مما هو متقدم قريب منه وحمله على زمان الغيبة مطلقا بعيد
لان المتواترات من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايضا لفظ النحو لا يظهر فائدة
لفقد السنة المتواترة ممنوع لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر ذلك
لمن تتبع الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول
الاربعة مستندة الى ثلثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد
غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بمجرد النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء
الثلثة اذا اتفقت دلالة روايتهم مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر اما لفظا
او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث
لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على
الفرقة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله كذبا اما العقل فلا يعد دلالة الاخبار وكذا
دلالة الايات الكريمة ظنية فلا يضر لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر
لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع وجب
اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل
بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر   له جهات

متعددة

متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والبراءة الاصلية والكتاب وخبر
الواحد والمراد بتفاوتها في القوة والضعف باعتبار الدلالة   ولا ريب الخ يعني ان العمل بالظن
ولعبور ان الظن القوي يجب تقديمه على الظن الضعيف الا في بعض المواضع كما سيأتي ان خبر الواحد
مع كونه اقوى في افادة الظن من الادلة المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها   لا يقال هذا منقوض
اجمالا بان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح   لانا نقول اجاب عن النقض بانا
ذكرنا انه وجب تقديم الظن القوي على الضعيف لا مجرد ما ذكره النقض انه الحكم فيما ذكرنا
منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة
العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل بالظن الحاصل من شهادة العدلين
فلا يلزم تقديم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد من جملة شرائط
الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع احكام في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة العدلين
من غير ان يكون للظن مدخل فيه   ومثلها الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة
الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل هو كالمفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل
بهما ولقائل ان يقول كما ذكرت محل الكلام عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة
الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل
بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع على حجيتها
حتى كما اشار اليه المرتضى الخ اي الشهادة في تعلق الحكم بها مثل الاسباب والشروط في تعلق
الاحكام بها كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر   فان المفتي ونحوه كون
التكليف منوطا بالظن فاذا كانت الظنون متفاوتة في الشدة والضعف كان متابعة
الاقوى واجبة والعدول الى الاضعف قبيحا   لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
لما ذكر في الدليل ان باب العلم مسدود وان العمل بالظن وان خبر الواحد الخ اذا كان

اقوى او يرد المانع اولا انا لا نم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره فانا
انما سلمنا ذلك ولكن ذلك ظن مخصوص فانه من التوابع ووجب العمل به اتفاقا فهو
في وجوب العمل به مثل شهادة العدلين فلا يعدل عنه الى غيره وهو الظن الحاصل بخبر
الواحد وان كان اقوى كالشهادة الا بدليل يوجب العدول عنه لانا نقول في تحقيق
الجواب عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات اولها ان الاحكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة
وثانيها ان خطاب المشافهة مختص بالموجودين في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ العموم
وثالثها ان ثبوت حكمه في حقنا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا كما عرف من ظاهر
الكتاب بالدلالة القطعية جاز ان لا يكون لاشتراك التكليف بيننا وبينهم نحتاج الى معرف
يعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظاهر والموقوف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في اية
الوضوء وفي بعضها يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن ومنها خبر الواحد من جملتها يجوز
ان يكون معرفا لنا على ذلك وان لم يجز ان يكون صارفا للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك يمتنع
القطع بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقريب يلوح علينا ان جواز هذا الاحتمال انما هو
على تقدير عموم خطاب المشافهة ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين وذلك لان الخطاب
على تقدير التخصيص من غير الحجة ولحجة غلاته لم وعلى تقدير العموم نفس الحجة لا اشتغالها
بالنقل الينا وجواز ذلك اقل الكلام ويستوي فيه ما دفع به وكذا يحتمل ما ذكره
المورد اولا من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع ههنا ما اورده ثانيا
بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص هو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه
الى غيره وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة الخبر اياه
صار الظاهر ظنيا وساوى غيره مما يفيد الظن في افادة الظن وفي اناطة التكليف

ثم دفعنا

به وليس المراد انهما مفسدا و يأمن جميع الوجوه فلو بيد ان هذا ينافي ما مر من ان الخبر الراجح مثلا وجه
مساواتهما في ذلك امران احدهما اشتباه المنذر والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ العارف
تخ هو الظن وقد صنف ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها الينا
بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن به ما يدلهم على ارادة خلافه قطعا والخبر صرف الخطاب
وثالثها ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا في التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه
المقدمة الثالثة مخصصتان بغير صورة المعارضة بالخبر الجامع الشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على ثبوت المشاركة
عند المعارضة فيمتنع القطع به ويمتنع كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فلينا مثل
ومحله مثل ذكر اصالة البراءة يعني لو اخطأت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما
ما اورده في ظاهر الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاق
فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر
الواحد فلا تم الدليل اجبنا عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من جهة اصالة البراءة
انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن اذ مع
يمتنع الاتفاق فيمتنع كونه من قبيل الشهادة وما ذكره السيد ره عطف على عموم قوله شيء
عطف حجة على حجة اخرى والثاني مثل هو اسم رجل سائل عنه المسائل والعادة ء
حلا فذلك عليهم دفع للضرورة اي دفع لما هو ضروري عندهم اعني عدم العمل بخبر الواحد
فهو باطل ويذهب الى انه يستحيل الاشارة الى ما نقل عن ابن قبة في صلاة المسئلة
انه يعني في جوابات المسائل التبانيات وهو ما نقل عن المص قبل ذلك لعل مما لعل ذكر
ابن ادريس في السرائر ان المحصلين من اهل اصحاب المقالات يذكرون في كتبهم وقالات

اهل الاراء والمذاهب ان الشيعة الامامية لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الاحاد وقال
شيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا في كتاب المقالات الذي صنفه كذا نقل عنه رحمه الله والجواب
عن الاحتجاج بالايات الى والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص بعض الافراد وتخصيص
الكتاب جائز ولا تقف بالنبي لانه غير مختص بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين
ووجب ان نسي انا هو فيما لم يعلم وجهه والمطلق يعتبر ببعض الاشخاص مثلا او ببعض الازمان كالصحابة
كزمان النبي صلى الله عليه وآله لامكان تحصيل العلم في شيء وكل ذلك للجمع بين هذه الايات وبين الايات
المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص
الايات المذكورة بالمفيد للعلم على ان ايات النهي كما هي الظاهر ان تال هذه وتاه تخصيص
العام وحمل المطلق ولعل ولو ادعي الظهور من قرينة مع كونه خلاف الواقع يا باه سوق العبارة
التقم واية النهي محتملة لذلك مع اية النهي وهي في ذلك ولا تقف محتملة للاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين وغيره مما ينافي عمومها كتخصيص الموصول بما لا يفيد الظن اصلا
او مما ينافي صلاحيتها للتمسك به في اثبات المنع عن اتباع الظن لانه يدل على المنع من اتباع
غير الظن ولا نزاع فيه لا سيما بعد ملاحظة ما في اخر حاتية بعد ملاحظة الامور المذكورة
ان خطاب لا تقف مختص بالموجودين وان ثبوت حكمه علينا بالاجماع والضرورة الدالين
على مشاركتنا لهم في التكليف وانه لا مشاركة عند انتفائهما ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة
فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا انا نحتاج علمهم متابعة الظن لا علينا ولعل ما ذكره يمنع اعتبارها
في الحكم بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد على ما نقل السيد لا نكارهم نقض لغرضه الذي
هو عدم جواز العمل اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه عن كونه خبر الواحد والحاصل ان
السيد غير راض بعملنا على نقله لانه خبر واحد وهو ينكر العمل به والسيد ان يقول وجب علينا
العمل بنقله على سبيل الالزام ومعلوم ان تحصيل العلم القطع الخ فيه نظر لان السيد لا يوجب

تحصيل

تحصيل القطع بالحكم الشرعي بل يوجب تواتر السند في جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا
ولهذا يعمل بظواهر القران وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد قطعا
وكان كل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف لئلا يلزم التكليف بالمحال بل يلحقه هنا عنده
بموضع التردد في القول بالوقف ولعل الوجه الخ هذا الوجه انما يجري في عصر المعصوم كما هو
صريح العبارة واما الوجه في عصر السيد فمن تمكنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة كما صرح به من كلام
السيد يعلم بالضرورة صريح في ان حصول العلم عقيبها للتواتر ضروري وقد نقلنا عنه سابقا
انه يتوقف في كونه ضروريا او نظريا فيستوي الخ اي فيستوي جواز الاكتفاء بالظن عند
تعذر تحصيل العلم بالاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة في الصلاحية
لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه في الوجه الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل في غير الاخبار
منوطا بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب او من اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتها ولا يوجد
شيء منها في اخبار الاحاد فلا مساواة بينها واما مع امكان تحصيل العلم الخ عطف على قوله والاكتفاء
بالظن يعني الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل العلم كما في عصر السيد
وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل القطعي على العمل به لينخرط في سلك القطع
ويعمل بالعلم حقيقة ولا حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل العلم الى البحث عن قيام الدليل
القطعي حين امكان تحصيل على العمل بخبر الواحد وعدمه وبالجملة لا حاجة لنا الى اقامة الدليل
القطعي على جواز العمل بخبر الواحد وانما يحتاج اليه من تمكن من تحصيل القطع في الاحكام فانه
عجيب لان كل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى والعلامة يدعي الاجماع على نقيض ما ادعاه
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل الامامية باخبار الاحاد اذا كانت
مجردة عن القرائن المفيدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات وبالاحاد المحفوفة بالقرائن هذا
الذي ذكره المص في هذا المقام كان قبل وقوفه على كلام الشيخ في العدة لانه قد سوره

ذكره في حاشيته ان الشيخ صرح بموافقة المرتضى وبان الامامية قاطبة لا يعملون بخبر الواحد وان كان
مع القرائن وان مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل به هو الخبر الذي لا يفيد علما فانه اعلم ان الذي
اتضح من حال الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر الوقوف على كتاب العدة انه يدعي ان اخبار الآحاد
التي دونها الاصحاب في كتبهم وتناقلوها فانهم يعملون بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون
في كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيها بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره
من انكار العمل بخبر الواحد وان ذلك شعارهم وطريقتهم الى حد لا سبيل الى ادعاء
خلافها عليهم ثم خص ذلك بذكر ما هو من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتج للمصاد اليه باجماع
الطائفة على العمل بالاخبار التي رووها ودونوها وبالغ في نفي احتمال كون علمهم بها انما حصل
بسبب انضمام القرائن اليها وانت اذا تأملت احتجاجه هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب
فان الاعتراف باطباق علماء الامامية باخبار الآحاد لا يعقل مع قدحه الى روايات مخالفيهم او العدالة
معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل الخلاف وذلك كاف في عدم العمل بها او كان
عنها فاي معنى للمبالغة في نفي خبر الواحد والانصاف انه لم يتضح لي ان السيد لم يجوز العمل بخبر
الواحد المجرد عن القرائن والشيخ والعلامة لا يظهر من حالهم الموافقة للسيد لكن لم يتضح من حالهم
المخالفة له ايضا اذ اخبار الاصحاب كانت قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة فلعلهم اعتمدوا في العمل على الخبر المحفوف بالقرائن دون المجرد
فلم يظهر مخالفتهم لرأيه وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم على خلاف
لما قلناه من انه عمل بالخبر الخالي من القرائن مطلقا حتى لو رواه غير الامامي انما عمل
بخبر غير الامامي لان خبر المعاضد بالقرائن وجب العمل به سواء كان الناقل اماميا او غيره
لا ملاسنة العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد وان كان في ... القرائن حيث قال اما الاصوليون
منهم كالشيخ الطوسي وغيره واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله واتباعه

١٥١ السيد

ان السيد انما انكر العمل بالخبر المجرد عن القرائن دون المعاضد بها ولا وجه لما ادعى وجه لطعن الشيخ
على قبلها بعد ملاحظة ما ذكرناه من انه قبلها يحتمل ان يكون رجاء التوثق وهو كان عليه فان الشيخ قائله
صنيعه يعود الى ما ذكرناه لكنها تتعلق بالرواية كلها الا الواحد وهو حصول غلبة الظن بصدقه من
لا يجيء به حصول الظن بخبرها قياسا على جواز الاقتداء به لا فائدة لا حاجة لهم الى التمسك بالقياس
لانه يمكن لهم التمسك بآية التثبت وذلك لان المميز ليس بفاسق انما فاصله صريح في مفهومها كالعدل
لا نا نقول او لعدم قبول رواية المميز حق الاولى كما ذكره العلامة فيستفاد حكمه من صريح هذه
الاية الكريمة كالفاسق وثانيا بان مفهومها هو عدم التثبت في غير الفاسق اعم من وجوب الرد او وجوب
القبول ولا يحتمل الاول في العدل والا لزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق فيتعين الاول
بخلاف المميز فانه يحتمل ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متقاربان كما يعلم من
قاعدتهم في القدوة وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء به عندهم عند طهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم من
جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال اما الدليل الظاهر في الالزام لانا نقول سرت الحكم في الاصل
ممنوع على ان القياس ليس بحجة عندنا ولا الالزام الا بالمسلم ويمنع اصل القياس اي الاصل الذي هو المقيس
فالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه على ان يكون الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع
الاول كما هو ظاهر من الاقدام عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته هذا اي عدم
قبول رواية المميز واما رواية غير المميز فلا خفاء وان اداها بعد البلوغ ولا ريب عندنا
في اشتراطه اجمع اهل الاسلام على ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره
وان اراد بقوله عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة
من اللفظ بعيد وهو شامل للكافر وغيره لان الفسق في العرف المتقدم هو الخروج
عن طاعة الله وهو شامل لهما ولما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وبني

قيل اي وكن قيل باختصاص الفاسق في العرف المتأخر بعرف الشرع او عرف اللغة اعني عرف
المتشرعة بالمسلم حيث عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها فالاية بالمفهوم المخالفة
وعلى قبول روايته لفقد الاية لدلالة المفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يقبل
خبر المسلم الفاسق فبالاولى ان لا يكون خبر الكافر مقبولا قطعا وهو اولى وهو في مفهوم
المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لان الاولوية ممنوعة لان الحكمة في رد
خبر الفاسق جرأته في دينه وعدم احترازه عن الكذب فالكافر ربما كان متدينا في دينه مع
تحريم الكذب فيه فيحصل الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ونفي مفهوم
المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه وهنا قد عورض بالاجماع القاطع
فلا يكون حجة على ان كلام الشارع يجب حمله على عرفه اذا عرفه لا على العرف المتأخر وقد عرفت
ان الفاسق يصدق على الكافر في العرف المتقدم الثالث الايمان الايمان في اللغة التصديق وفي
الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اي هو مجموع هذه الامور الثلاثة
ويدل عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال وروي العامة والخاصة عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام
ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعنه ايضا الايمان قول
مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول وفي بعض الاخبار المنقولة في الكافي
وغيره من الكتب المعتبرة دلالة ايضا على ان الاعمال داخلة في الايمان وان المؤمن يخرج عن الايمان
حين الفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا وقال الفاضل الاردبيلي اعلم ان الاعمال انما هي في الايمان
الكامل الذي يكون للمؤمنين المتقين المخلصين واما الايمان المطلق عند الاصحاب فهو
التصديق والاقرار بالله ورسوله وبجميع ما جاءت به على الاجمال وبخصوص كل شيء علم
كونه مما جاءت به رسله والولاية والامامة والوصاية لاهل البيت عليهم السلام بخصوص كل واحد
واحد منهم من صدر ... فيخرج عنه والارتداد مثل التبني والقاء المصحف في القذر

الحمد لله

بالايمان

العمل في قوله ... وقد عمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما وافاد ان الايمان بالمعاصي
في قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا واسناد الايمان الى القلب في قوله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب وعدم النقل
وغيرها احتج كل فاسق لان غير المؤمن كالمغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت
ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد اعترض بان الفسق هو الخروج
مع العلم والتدين في اثناء ما الى هذه الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب ان الفقهاء
العلم بالخروج في تفسير الفسق لغة او شرعا لا دليل عليه والاصل عدمه وحمل الاخبار الالهي
الظهور واستناده في العرف المتأخر لو ثبت لا يقتضي ان الله راجح تحت الفاسق في العرف المتقدم
اعني عرف الشرع واللغة بخبر الفطحية هم الذين يقولون بامامة عبد الله ابن جعفر وانما سموا
بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس
من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن افطح ومن ضاهاهم اي من شابههم من فرق الشيعة
المتمسكين بالملل الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظرائهم بخبر عبد الله بن بكير وهو
عبد الله بن بكير بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق عليه السلام وهو فطحي وقد حكى عن ابن
مسعود انه قال عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في حقه
انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
وهم من الفرق الواقفية والاولان من اصحاب الصادق والكاظم عليهما وبنو فضال وهم
الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام قال الكشي اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن الحسن بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن فضال قال العلامة
انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه حكى ان الحسن رجع
عنه حين موته وقال بامامة ابي الحسن الاول عليه السلام واجاب المحقق توضيح الجواب عن احتجاج

الشيخ انه اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل بخبرهؤلاء فهو ممنوع كيف والمشهور هو عدم العمل بها ولو ثبت ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة فلا يصلح برهانا على القول والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب اكتفى في الخلاصة بنقله لكلامه انه ذكره في ضمن ما ذكره في الاصول الا ان يكون
قد رجع عنه او يكون نقل الحكاية عنه كان ذلك مما في صدره وبالجملة يلزم احد الامرين اما الرجوع
عن الاصل واما الرجوع عما في صدره لانه ان لم يثبت النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم
هو الثاني والاعتماد عندي على المشهور لما مر من ان خبر المؤمن فاسق ودليل الشيخ مع حوله
مع اعتضاده بالشهرة وهي ملكة اعتبرت في العدالة امورا لان الملكة وهي نوع
من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا
يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتوقف الاعراض
النسبية كالوضع فانه هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد
والمحاذات وغيرها وبقوله لا يقتضي القسمة الكم وبقوله اللاقسمة بالنقطة والوحدة وقيد
القيد انما يحتاج اليه من يجعلها وجوديين ويخرجها عن الكيف واما من لم يجعلها وجوديين
او جعلها وجوديين وادخلها في الكيف فلا حاجة له اليه بل لا يصح ذكره اما على الثاني فظاهر
واما على الاول فلانها تخرج بقيد العرض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين
ودخل بقوله اقتضاء اوليا العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق ثم الكيفية اذا اختصت بذوات الانفس سميت كيفية
نفسانية ثم ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيها بحيث لا تزول عنه اصلا
او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة كيفية راسخة في النفس وقوله ملكة
اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة حتى لو اجتنب احد من الكبائر كلها وترك
الاصرار على الصغائر ومنافيات المروة من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى عادلا في الاصطلاح

الثاني منع النفس

الثاني منع النفس عن الكبائر واختلفوا فيها فقيل سبعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف والسحر وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد
بعضهم عليها اكل الربوا وزيد السرقة وشرب الخمر ايضا فصار المجموع اثنى عشر وقيل هي كل ما توعد
الله عليه بخصوصه وهذا القول هو ما ذكره لان الكذب اتفاقا كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل
عن ابن عبد السلام انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة
فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها
فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر كالواسك المحصنة ليزني بها فان مفسدته اكبر من
مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذا الدلالة للكفار على عورات المسلمين وبلدهم
ليقاتلوهم ويسبوا ذراريهم ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار من الزحف
الثالث منع النفس عن الاصرار على الصغائر قبل الاصرار موجبه الوقف وتوعد صلتها عليه
الوثوق به عرفا وقيل ان يكون تكرر الصغيرة الى ان يصير حكمها حكم الكبيرة انه الانه لا يبعد ان يجعل حدا وارتكاب
اصغر الكبيرة وكذا لو اجتمعت صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به اصغر الكبائر
ثم انه قيل ان الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر المصنف اياه بعد ذكر الكبائر اما لانه ليس بكبيرة
عنده واما للدفع توهم تخصيصها بغيره الرابع منع النفس عن منافيات المروة اي ترك
ما يليق به ويختل على حسنة النفس ومادة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة حبة والتطفيف
بها او مباحا كالمصاحبة الاراذل والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك
لان فاعل هذه الامور لا يجتنب الكذب غالبا فلا يحصل الظن بقوله ومنهم من لم يشترط ترك
المباحات المنافية للاباء في النفس وهو المرجح من فيه كما ذهب اليه بعض العامة وهو ابو
حنيفة فانه اكتفى بقبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وفي
طلب المختصين عنه الخلاف وهو الاختلاف في صفة العدالة لانها عند الاكثرين كيفية

الثاني منع النفس

هي الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور السلامة عن الفسق وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال
عنده عادلا وقبل المحقق عن الشيخ اي المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان العدالة المعتبرة
في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال وان كان مخطئا في بعض الافعال
او فاسقا في افعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره
ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وان الفسق بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان الحق في جميع الفسوق
حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه او لعدم حياء لانه بالدين وتصاحبه فلا يحصل
الامن على اقدام فلا يحصل الظن بخبره حتى يأمن الكذب في الرواية فقد عرفت ما نقلناه
من كلام الشيخ انه لا يشترط في قبول الرواية التحرز عن الكذب مطلق بل انما يشترط التحرز
عنه في الرواية ولذا قيد الناقل المحقق التحرز بقوله في الرواية هذه الدعوى اي عمل
الطائفة باخبار المجاهيل ولم يجز التعدي في الجهل الى غيرها اي غير اخبار المجاهيل عملوا
بها الطائفة لعدم قيام الدليل عليه فيستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ وهذا الكلام
جيد اي كلام المحقق في منع ما ادعاه الشيخ جيد لما انه لا واسطة الخ الدليل على مدعاه قوله
فتلقوا اي ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن الاستدلال بها لما توقف على مقدمتين احدهما عدم الواسطة
بين وصفي العدالة والفسق بحسب الواقع واخرهما تعلق وجوب التثبت بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم
العلم به او لا لا يتوقف وهو الفسق الذي تقدم العلم به حقيقي او لا لاثباتهما وثانيا لبيان كيفية
دلالته على مدعاه في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع الحاجة الى الاعتقاد
شروط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية وهذا الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان
كثير من ازمنة تكليف الرواية غالبا لا يتهدي بتتبع الاثار وتفحص احوال الرجال في ذلك
الوقت اما ان يكون لهم الملكة المذكورة او لا فان كان فهم عدول والا فسقة فلا واسطة

ح واما

ح واما بدون التكاليف فيمكن ان لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايضا
لعدم حصولها بعد لاقتضاء حصولها زمانا تاما وتوسط مجهول الحال انما هو في تحصله
ان ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين
التصديق بقيام زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك وليس بين
قيامه وعدم قيامه واسطة في الخارج ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف الخ شروع في اثبات
المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف الفسق خارج عن داخل في حقيقة هذا الوصف
بالضرورة ولا ريب ان وجوب التثبت في قوله ان جاءكم فاسق متعلق بنفس وصف الفسق
لا بما تقدم العلم به من هذا الوصف لان تعلقه بما تقدم العلم به انما يكون اذا كان تقدم العلم
بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك فاذن حكم من الاية ان وجوب التثبت انما
علق بنفس الفسق وهي شاملة في نفس الامر وان لم يكن معلومة عند تعلق الوجوب بها ويقتضي ذلك
ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى ان يحصل العلم او الظن باحدهما
الا ترى الخ استشهاد لعموم وجوب التثبت في الاية الى اخره وحاصله ان تعليق وجوب التثبت بنفس
الفسق لا بالفسق حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعليق وجوب الاعطاء بنفس البلوغ والرشد
لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق يقتضي ارادة السؤال والبحث حمل السؤال على السؤال
عن العدول والبحث على احتياط المكلف بقرينة ما تقدم البلوغ والرشد اولى من حمل العطف
للتفسير لان الارادة خير من الاعادة لا الاقتصار الخ دليل على انه لو تنص على المعلومين
عند الاخر ذمه العقلاء هذا المثال يعلق التثبت بنفس الفسق لا بما سبق العلم به من هذا
الوصف ان تصيبوا الخ في تحريج الدليل معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم
بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا اي تصيروا على ما فعلتم من اصابتهم
نادمين لا يمكنكم تداركه ثم فيه في هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل

لان المعنى ان جاءكم من لا نأمن ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في
خبر من يجوز كونه كاذبا اخوك في كلامه دلالة واضحة على ان هذه العلة موجودة في خبر
العدل ايضا حذرا لاجرا اما بالراء المهملة او بالزاء المعجمة وكلاهما بمعنى المنع وضمير منعها
يعود الى صفة الفسق وحيث تفيد للوقوع في الندم وظرف له لا لتعليل والغرض منه اخراج
العادل عن الحكم المذكور لان العمل بخبره لما كان مستندا الى الملكة المانعة عن الكذب لا يقع العامل
في الندامة لو ظهر عدم صدقه في هذا الخبر وفيه نظر لان الوقوع في الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر
من جوز ثبوت صفة الفسق في الواقع عند ظهور دها علة لوجوب التثبت وهذه العلة موجودة
في العادل ايضا ضرورة ان الملكة لا تقتضي عدم جواز صدقه في نفس الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم
المذكور ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فيه وذلك اي لا مدخل لسبق العلم بحصول صفة الفسق
في الوقوع في الندم بل الوقوع فيه حاصل في صورتي سبق العلم بها وعدمه اذا عرفت هذا
شرع في بيان كيفية دلالة الاية على اشتراط العدالة اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة
بين وصفي الفسق والعدالة بحسب الواقع ومن ان وجوب التثبت متعلق بنفس الوصف لا بكونه
المعلوم حينئذ ظهر للمتأمل بصريح منطوق الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
ونفس الامر كما تقتضيه المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك الصفة وكل
ما يقتضيه وجوب التثبت وهو اي وجوب التثبت في خبر من له هذه الصفة في الواقع يقتضيه بمعونة نفي
الواسطة كما تقتضيه المقدمة الاولى اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت انما يقتضي ذلك اذا كان
مفهوم الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يقول به ولو سلم فالتعليل في الاية وهو قوله ان تصيبوا
اولى ان يقول عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا التعليل قائم في خبر العدل ايضا
قلنا نعم وهذا التحقيق ظهر بطلان قول من قال بقبول رواية المجهول استدل هذا القائل
بالاية ايضا بان وجوب التثبت مشروط بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق

منتف

منتف في مجهول الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان هذا مبني على ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق
وقد عرفت بطلانه وقوله والفسق منتف في مجهول الحال ممنوع بل المنتفي العلم به ولا يلزم من عدم
العلم بالشيء العلم بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا يقال الاصل عدم الفسق فيه لظاهر اسلامه
فيقتضي ذلك تحصيل الظن بعدمه لانا نقول معارض بمثله وهو ان الاصل ثبوت الفسق فيه لان الفسق
اغلب واكثر وتحصيل الظن به مجاز ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وبما عن تزيينات الشيطان
والمظنون وقوع مقتضى الصفة العزيزية ما لم يظهر خلافه واعلم ان مذهب المحققين بل ما
اي بثبوت الواسطة فالدليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت على ما فصل لان انتفاء الفسق
لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ورد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة ان الاجماع غير متحقق
اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة مذهب بعض اصحابنا واما عند المخالفين فلمخالفة بعضهم
كما عرفته اول البحث ولو نهض دليلا لخصصناه بعموم ظاهر الاية اي لو نهض العمل الذي ادعاه
الشيخ دليلا على مذهبه وهو قبول رواية المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه لخصصنا
به عموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت في خبر الفاسق مطلقا سواء كان فسقه
بلسانه او بغيره من الجوارح والعمل المذكور على تقدير تحققه دل على قبول خبر الفاسق
بالجوارح اذا كان متحرزا عن الكذب فتعارض العام والخاص موجب حمل العام على غير مدلول
الخاص جمعا بين الدليلين ومن في المقام اي في مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور
من هو كذلك اي من جعل عهده عن اول زمان التكليف ولا يكون له ملكة لان الوقوع
معتبر فيها كما مر ومراده انها تحصل بكثرة ملابسة من آثار الى مجاهدات وهذا يستدعي زمانا معتدا به
لا تحصل بدونه فان قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف كما يشعر به قوله ممكن في حقه
تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل الصبي من باب التمرين ملكة ثلاث الحرمات فيكون هو
عند البلوغ عادلا ولا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا اي في جميع احواله او اوانه

او في جميع ازمان التكليف وحاصله حل الاشكال على وجه يظهر اشتراط العدالة مطلقا الى الواسطة
المذكورة يعني من لم يقع منه معصية توجب الفسق ولم توجد له ملكة العدالة وان كانت ممكنة
بحسب الذات لعدم امتناعها عقلا لكن وجودها في الخارج غير معلوم لما ذكره المصنف فلم يثبت الواسطة
فتم اشتراط العدالة بمنطوق الاية الكريمة مطلقا سلمنا وجودها في الخارج لكن علة وجوب التثبت
في الفاسق وهي عدم التحرز عن الكذب المستلزم عند ظهوره عدم صدقه موجودة فيها ايضا فوجب
التثبت فيه لما ثبت في ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة
وفيه نظر لانا لا نسلم ان العلة هي ما ذكره بل هي اما الفسق وحده او الوقوع في الندم
على تعليقه كما هو ظاهر الاية والفسق مع الوقوع وهذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن
لا نسلم ان العلة هي ما ذكره عدم التحرز عن الكذب المستلزم للوقوع في الندم مطلقا بل هي عدم التحرز
الناشي من الفسق وهي غير موجودة فيها الشرط الخامس الضبط المراد به ملكة الذكر على السهو
وانما اشترط ذلك فيه ليتمكن به الاحتراز عن الامور المذكورة حيث يحصل رجحان طرف الاصابة
ليجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه يجوز اما ان يكون السهو اكثر من الذكر او مساويا له
وعلى التقديرين لا يترجح طرف الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة يعرف بكثرة استعلام
الاشياء ومنه مرة بعد اخرى وباعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط مضار الاحاديث
دون مطولاتها فمثل هذا لا يكاد من الثاني واعترض بعض المتأخرين بانه كيف يكفي في الحكم
بصحة الحديث مجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم واجاب بانهم يريدون
بالتوثيق انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه
وذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتظم ان هذا الكلام يدفع
الاشكال في الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا لان الحكم بكون الحديث صحيحا لكونه حسنا
نقص علماء الرجال لضبط الحديث ولا خلاف في اشتراطه فقد ظهر ان اشتراط العدالة

يغني

يغني عن اشتراطه لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم على النقل تحرزا لمراد خلاف الحق
من التدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو ربما يسهو انه ضابط او كثير
السهو وان الحديث مضبوط عنده وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي لها انما هو النقل مع
العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا او يبدل لفظا باخر مع انه لم يكن له مدخل
في البلاغة والا فالنقل بالمعنى جائز قال المحقق تأكيد وتقوية لقوله لم يقدح شرف
علاة الراوي لما كانت العدالة ملكة وهي كيفية نفسانية غير ظاهرة وقد جعلت مناطا لاحكام
كثيرة كقبول الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون معلوما
منضبطا اعتبروا للعلم بها امورا منها الاختبار والاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة
المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته وصل الى حد يحصل
العلم باجتنابه عما يخلها مما ذكرناه انفا ومنها اشتهارها بين العلماء واهل الحديث العارفين
بحقيقتها سواء بلغوا حد الشياع اولا ومنها شهادة القرائن المحدث والمطلعين على احوالهم
بتعديلهم واعلمائهم واحتجوا بان التعديل شرط اخر فلا يقبل الا بحجاج بوجه اخر وهو ان العدالة
شرط قبول الرواية فلا بد في اثباتها على شرطها والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل
فلا تراه الاحوط دعوى يمكن ان يجاب بانا نطالبهم بالمستند من الشرط ان لا يكون اجزاء
واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل بهذا الايراد على الثاني والذي ذكرناه ويمكن ان
يجاب عنه بان ثبوت العدالة مشروط بالتعديل بل عند فرض عدم امكان ثبوتها بغيره
فالتعديل شرط في قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف في الشرطية على ان امكان غيره
لا ينافي شرطيته ايضا لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة سلمنا ولكن زيادة الشرط
اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى كونه مقدمة للثبوت

على صدق وظنه بعدالته بزيادة المخصوصة فيه ايضا وثبوته الى ان هلالين في احكام الشرعية عند
من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى الايري ان وجوب الحد وثبوته لاجل القذف فانه ثبت بخبر
الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منهما مستند الى الشاهدين
وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس
احدهما على الاخر قياس مع الفارق لا يقال والتزكية ايضا شهادة فلا فارق لانا نقول
لو ثبت ذلك لكان كافيا في نقض الدليل فلا حاجة الى هذا النقل بل الثاني ان مقصود
المستدل بهذا ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج في التعديل الى عدلين لان المقصود
منه حصول الظن بعدالة الراوي وهو يحصل بالواحد ولا ينافي ذلك ثبوت الاحتياج اليه
في مواضع باعتبار وجود النص فيها او غيره والذي يقتضيه الاعتبار يعني الذي يقتضيه الاعتبار
انما يتمسك في الحكم بان الواحد يكفي في التعديل ينبغي زيادة الشرط على المشروط مناسب
طريقة اهل القياس فعلى هذه الطريقة مع الحكم بضلالهم دخول في الضلالة فلا نوصله
الى المطلوب ولا يوجب الزام الخصم ايضا لان الخصم ايضا قائل ببطلانها ولهذا اجاب بعض المتاخرين بان هذا
قياس بطريق الاولوية وهو حجة عندنا اخذا بالاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت من
الامور الباطنية الخفية كان الوصول اليها بطريق الاختبار متعسرا جدا مع تطرق الخطا فيها
ومع ذلك كان الفسق واحكامها لانه اكثر واغلب لانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية
وهما عريزيتان فالمظنون وقوع مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد
بالعدالة لا يحصل الظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا بد من ان ينضم معه عدل
اخر ليحصل منهما الظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتطرق فيها
تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن بسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع
من حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجبه بطريق الاولوية

وعن الثاني ان مفهوم اشتراط العدالة لا تكفي معارضة بيت بها منطوق مقصود المستدل
وهو انه لا يكفي الواحد في التعديل بل لا بد من الاثنين لقيامهما مقام العلم بالعدالة شرعا وهو
المطلوب بخلاف الواحد فيتوقف قبول الخبر على العلم على العلم بانتفائها ان اراد بالعلم القطع
فهو ممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة الفسق ممنوع قطعا وان اراد به الظن فمسلم ولكن نمنع
لان الظن بانتفاء صفة الفسق موقوف على الظن بالعدالة لا على العلم بها والا لما حصل بالشاهدين
ايضا ومن لا ريب ان الظن بها يحصل بالواحد ايضا ولو ادعى اعتبار الشاهدين ولم يجوز الكاف
فعليه اقامة البرهان وفرض العموم في الاية في الكل انه نقض يقتضي لكونه منافيا لعموم
الاية بحيث يتناول خبر الواحد في التعديل واي دليل دل على النافي سنده ثم ولذلك نقول ان
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء فقد عرفت ان مقتضاها توقف القبول على الظن
بالانتفاء وهو يحصل بالواحد ايضا والمخصص يحتاج الى الدليل ولا دليل فلا تناقض لا نسلم بان ما ذكرتم
من ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق دون الظن فيجب ان يكون
كالواحد غير مقبولة لانا نقول كما انا نترك ظاهرها في العدلين مقبولة شرعا وقائمة مقام
العلم بدليل خارجي وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الاية دل على اعتبار العلم بالانتفاء
فنقول ما وجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة حاملين الدليلين كيف وتخصيصها لازم
بعد ان تخصيص الاية غير مختص بمذهبنا من اعتبار شهادة عدلين بل هو جار على مذهب
من اعتبر شهادة الواحد واعتبرنا ول الاية مخصصة بما سواها وهذا من اكبر الشواهد على عدم
الاكتفاء بالواحد في التزكية ان بد والحكم بانها مثله في اعتبار التعدد من اكبر الشواهد
على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس وذلك انهم لما راوا ان الشرط المشروط
في باب الشهادة يعتبر فيها اعتبار التعدد زعموا ان الشرط لا بد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا
بان التزكية في الرواية لا بد ان يكون مثلها في الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم في شرطها كل واحد

من الرواية والشهادة ما هو الحكم في مشروطه وهذا توهم محض لان حكم الشروط في باب الشهادة
ثبت بدليل اخر لا بقياسه الى اصله ويحتمل ان يكون هذا شاهد الى ابطال الدليل
الثاني وهو انتصار بعض افاضل المتاخرين والمنتصرين لابطال هذا الدليل من الخبر
الواحد على ان مبنى ما ذكره هو القياس لان مبناه اما القياس او الاية فاذا ابطلنا الثاني
بقي الاول فلينا تكلم فهنا كذلك بالقبول فيهما قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق فيهما لان الجارح
والمعدل اما ان يكون لهما بصيرة او لا وعلى التقديرين لا يجب ذكر السبب اما على الاول فلحصول
الظن بصدقهما فلا حاجة الى ذكر السبب واما على الثاني فلان الشهادة على غير بصيرة يقدح في
العدالة فلا اعتبار لقولهما فلا وجه لذكر السبب ويرد عليه ان سبب الجرح والتعديل مختلف
فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد من ذكر السبب ليظهر انه سبب اولا وقد يجاب بان الظاهر
من العدل العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على احدهما لان
الاطلاق مع الخلاف تدليس وانت خبير بان هذا الجواب يجري باننا نذهب القاضي هو التفصيل الذي
سينقله المصنف عن والده وهو انه اذا كان عارفا بالاختلاف يجوز للعدل الاطلاق في تعديله
واذا كان جرحا في مذهب اخر يجب عليه ذكر السبب فالوجه ان كما سبقهما لانه
لو اكتفى بالاطلاق لم يحصل الظن بحصول الشك فيهما لجواز ان يكون ذا سبب او مخفيا فلعله يغفل
عنه لخفائه والجواب ان الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انه انما ينقل مع المعرفة ولو بني
حصول الشك بان الجرح والتعديل يجوز ان يكون بما هو سبب في اعتقاده لا في اعتقادنا
لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب عنه ان هذا يقتضي وجوب ذكر السبب في محل الخلاف والاطلاق فالحق
في الجرح دون التعديل لانه لو اكتفى بالاطلاق في الجرح لادى ذلك الى تقليد المجتهد
للجارح والى علمه بجرح دون كل لان اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفاء في التعديل اذ
الاختلاف في سببه لانه وهو العدالة وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من عدم اسباب الجرح

اسباب التعديل والاختلاف في الاول يستلزم الاختلاف في الثاني فالقول بتحقق الاختلاف
في الاول يستلزم ~~الاختلاف في~~ الثاني فرد الى التناقض وانا تابعنا فلان ذلك على ضده اي
تابعه انما يتحقق في محل الاختلاف لا مطلقا وبالعكس لان العدالة يتحقق فيها التناقض ويختلف
الاختلاف فيها فلا بد من ذكر السبب لتميز المتحقق عن غيره بخلاف الفسق فانه لا يتحقق فيه فلا يبقى
فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه نظر من وجهين الاول ان التعديل العدل المستند الى الظن
بانه عادل لانه مالم يميز المتحقق عن غيره لم يعتقد والثاني ان انتفاء السبب المخصوص
بنفي التحقق في الفسق لا يقتضي عدم وجوب ذكر السبب الجرح لجواز ان يكون هناك خفي اخر
مثل كثرة الاختلاف في اسبابه او جواز خفائها فيها او استنادها الى اعتقاد الجارح
حيث يعلم عدم المخالفة اي حيث يعلم كل واحد من العدل والجارح عدم مخالفة المجتهد او الحاكم في
اسباب التعديل والجرح ومع انتفاء ذلك اي العلم بعدم المخالفة وجب ذكر السبب سواء
كان هناك علم بالمخالفة او لا ووجهه ظاهر لان ذكر الاسباب في صورة العلم بعدم
المخالفة وجب ولم يجب عبثا وعدم ذكرها في صورة عدم تدليس حيث دخل في هذه الصورة
والصورة الاولى في وقوع الاختلاف بينهما لجواز ان لا يكون ما ظنه سببا في الثانية
سببا عند المجتهد او الحاكم بخلاف الاولى ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة
من علم الجارح والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيها فلا بد من
ذكرها لتعرف السبب ويرتفع التدليس المنافي للعدالة اذا تعارض الجرح والتعديل
بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض
من الاتحاد في الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر
اخر عن فسقه في زمان قبله او بعده فترك اكثر الناس يقدم الجرح يعني مطلقا وقال بعضهم
لا بد في ترجيح احدهما على الاخر مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع الى غير ذلك

ما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وحصل لنا لشك بان الجارح اما ان يعين السبب اولا فان تعين فاما ان ينفيه المعدل اولا فان نفاه فاما بطريق يقيني اولا ففي صورة واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بيقين كقول الجارح انه قتل فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل انا رايته حيا في اخره وجب التقديم بالترجيح وفي الصور الثلث الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل اذ غاية ما قال المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمت هذا الوجه لا تنافي فيما اذ قال كل واحد منهما انا علمت كما اذ قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل انا شهدت فعلها وقتها اذ لعل الجارح سهى وقضاه المعدل بطريق يقيني كما في المثال المذكور فلا بد من المصير فيهما الى الترجيح كان الجارح كاذبا اي في حكمنا لا في نفس الامر ولو قال بدل قوله كان الجارح كاذبا كذبنا الجارح وبدل قوله كانا صادقين صدقناهما لكان اظهر والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما قلنا امكن لان الجمع بين مقتضى الجرح والتعديل اعني الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن وهذه الحجة مدخولة اما لانها لا تجري فيما ذكرناه من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدمه فيقتضي انتفاءهما فاحدهما صادق كذب الاخر واما لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول ابن داود وسى رجحان حكم التعديل الصحيح باعتباره وما قاله بعض الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول احد الا لمرجحات المعتبرة في تقديم الروايات وقد نقل العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما ذكره في نهاية الاصول ينافي هذا حيث لم يعتبر الترجيح

بالمرجحات في الصور الثلث التي ذكرناها انفا بل حكم بتقديم الجرح لان الاصحاب لا يعتمدون في العدول حتى يكون اخبرني بعض الاصحاب تعديلا له لان الشخص لان الشخص لا يكون له اخبر عن عدول سلمنا ان كان المراد به تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول لم يكف لقوله لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح فيه وان كان المراد به تسليم ان اخبرني بعض الاصحاب تعديل فكذلك لان كون هذا القول تعديلا بل انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدول وتسليم المعلول تسليم للعلة المنحصرة ان كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان تسليم المسبب من حيث هو لا يستلزم تسليم سبب معين انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح لا اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق هو القبول وفي كلام المحقق ايضا اشارة اليه حيث قال اذا قال اخبرني بعض الاصحاب قيل ومقصود المصنف ان قبول التعديل بل يعو جعله سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل لينظر هل له جارح اولا ومع ابهامه لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود المحقق ان التعديل في اخبرني بعض الاصحاب مقبول والمصنف يمنع ذلك ويقول قبول التعديل مشروط والشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شيء اخر ومراد المصنف بيان احتياجه الى النظر في وجود الجارح وعدمه ليرد عليه ان هذا يرد في الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم الكفاية بصورة الابهام من هذا القبيل اي وصف الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرنا في التعديل من ان قبوله مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تعيين الرواة فان عينت قبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض والا فلا يقبل اصلا لاحتمال وجود المعارض ظاهر مورد ذلك اي المحقق الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله صلى الله عليه وآله ولهذا الائمة عليهم السلام اربع مراتب الاولى ان يقول اسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله او سمعته او حدثني ويلي ذلك في القوة ان يقول اخبرني رسول الله صلى الله عليه وآله ويليه ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله

وعندها الفاظ اخرى ليست صريحة في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او يقول من السنة كذا او يقول كان اصحابي كذا يفعل كذا انتهى الفاظ لا يعلم من نفسها الدلالة على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد بها السماع من لفظه سواء قصد الاسماع وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او الاسماع غيره بحضوره والالفاظ عند الاداء على الاولى حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث وعلى الثانية سمعته يحدث او قال حدث او سمعته فلانا لا اخبرني وحدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا ودونه القراءة عليه هذا هو الاصح لانه يتطرق في القراءة عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول والحنفية قالوا بالعكس هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساواة بينهما مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال له القاري هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ بعد فراغه من القراءة فانه اعتبر هذا لان القراءة بدونه صريحا او ضمنا لا اعتبار لها لاحتمال الغفلة عن السماع او عن الحكي ولو لم ينكر ولم يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او غيرهما من موانع الانكار فقيل لا يعمل به وقيل يعمل به لان سكوته تقرير وتصديق له بما قرأه وموهم للصحة وانه بعيد عن العدل مع عدم الصحة ويحكى عن بعض الناس كذا نقل عن المتقدمين انهم ينكرونه جوازا للرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جاز لجاز ان يقول حدثني واخبرني للاجازة والتالي باطل لانه كاذب اذ الراوي لم يحدثه اذ لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله وبيان الملازمة لجاز ان يقول ابناني والحلم يجوز اخبرني وحدثني وبيانها بمنع بطلان التالي وما ذكره في اثباته من انه لم يحدثه صريحا فمسلم لكن لا يلزم منه الكذب كما في اي على الراوي فانه يجوز بالاتفاق حدثني مع انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجري مجراه احدهما قبول الحديث اي احدهما انه يجب على المجاز له وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له عند تحديثه الى غيره ان يقول اخبرني اجازة ونحوه من الالفاظ التي تفيد ظاهرا تلقي الشيخ به وتختص بالحوزية وهي الاجازة ثانيا

هو الواقع في نفس الامر من الايذان والاعتراف والدليل على جواز هذا القول ما اشار اليه المصنف بقوله لان الاخبار في العرف اخبار اجمال الاخرى ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول ابناني فان الانباء وان كان اخبارا في اللغة لكنه ايذان واعلام في العرف فيكون القول بمعنى الانباء ولا يكون اخبار الاخبار وهذا النقل يبني عن العداوة والعناد فلا يكون مجيزا والجواب انه يجوز اخبرني اجازة كما يجوز ابناني والكذب انما يلزم لو لم يكن هناك قرينة صارفة للاخبار عن ظاهره وهي موجودة لان اجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والايذان فلا فرق بين العبارتين مجوز مع القرينة لان اخبرني حقيقة في نطق الراوي به واستعمل هنا في الايذان من غير نطق والقرينة هي قوله اجازة فلا مانع منه لان المانع المكذب وهنا اما ظهور الكذب كما قرر واما المناقضة بين قوله اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به والثاني عدمه كما يدعيه السيد ولا يصلح شيء منهما للمنع ثم ان جماعة من الناس منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ اخبارا منه عرفا وجدنا شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق عنهم مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وهو لم ينطق فهو تدليس وكذب وهذا من السيد في غاية الغرابة الظاهر ان السيد اعتبر الدلالة تحت الحقيقية في الرواية لا المقصود ما حرره هو الاخبار بالنطق وقراءته عليه مناقضة فان صح ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المصنف والا فالحق هذا ذكره ما اورده المخالف من المعنى لجواز الرواية بالاجازة تجويزان يقول الراوي بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد الاجازة وقد نسب هذا الى بعض الجماعة قائلا بان الاجازة اخبار منه والحق ان هذا ليس بشيء لان الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا والجواز يدل على الاخبار وهو كاذب فلا يجوز للعدل ارتكابه ولذا قال المصنف وهو بالاعراض عنه حقيق حيث قرر انما الاجازة التي حاصلها ان الاجازة لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل حديثا جاز نقله وروايته سواء قرأ الشيخ اجازة كل نقله اولم ينقل ومن لم يتحمله فليس له نقله مطلقا

ولا خفاء في دلالة هذا الكلام على ان الاجازة لا يجوز بها التحمل وعلى ان المجاز له لا يجوز له نقله
مطلقا وانما قلنا ظاهر الاختصار لاحتمال ان يكون المقصود ان الاجازة لا حكم لها في جواز اخبرني
وحدثني لان من تحمل حديثا فله ان ينقله على وجه يقتضي تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها
من الوجوه المذكورة وليس لمن تحمل على غير ذلك الوجه فمن تحمل بالاجازة فله ان يقول عند نقله
انبأني وليس له ان يقول اخبرني او حدثني لا مطلقا ولا مقيدا   ويطلع على ان عرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني اي مطلقا ومقيدا وارد عليه ان هذا الغرض لا يتأتى من العبارة
المذكورة والتعليل المذكور بعدها لو تم لدل على نفي جواز الرواية بالاجازة مطلقا وان تشير الى ان العبارة
المذكورة يمكن حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا كما ذكرناه ثم قوله لو تم اشارة الى ان قول السيد وما
ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة ونقلها ممنوع لانا لا نجوز له ان يرويه بدون الاجازة ربما يجوز
له ذلك مع الاجازة   ممن قرئ عليه فاقر به اما حكى عن الموصول او بيان له ومعناه ان يقول للقاري
ويقول للشيخ هل سمعت هذا الحديث فيقول نعم   حدثني واخبرني اي اما مطلقا من غير تقييد بقوله قراءة
عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين او مقيدا بها كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان كل من المحدثين
المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا يصح قوله كل من صنف اجاز هذه الالفاظ
ثم انه لم يعينه بخلاف بعضهم كما ترى   ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني اي مطلقا ولا مقيدا بقراءة
عليه لان مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق كما يتم قوله وهذا كذب لم يجوزه
انما يدفع قول من جوز الاقتصار بدون وحدثني لا قول من اوجب انضمام مع قراءة عليه الا
ان يدعي ان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا مطلقا وان كان مع التقييد ولذلك ادعى المناقضة
بينها كما ان انفا جوابه مدفوع لما صرح بالمنع سابقا فتذكر   يجري مجرى ان يقرأ وعليه جاز ان يقول
ويعرف فيه اشارة الى ان القراءة عليه من غير اعلامه لا ينفع لاحتمال الغفلة وقوله فعلمه بانه
حدث فيه اشارة الى وجه الشبه بين المناولة والقراءة   ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي بالعبارة
المذكورة وهي قوله اما الاجازة فلا حكم لها الخ   وسوق هذا الحكم كالذي يدل على ان القراءة

على المحدث والمناولة والاجازة كلها من باب واحد حيث حكم اولا بان المناولة مثل القراءة وثانيا
بان الاجازة مثل المناولة وعلى جواز العمل بها ان جاز العمل باخبار الاحاد وعلى عدم
جواز نقل شيء منها بلفظ اخبرني وحدثني لا مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انبأني ونحوه
كما يجوز الرواية عند القراءة عليه   فها هنا في هذا الوجه سوا اي القراءة والاجازة
عند السيد سواء وبيان ان الاحكم لهما بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه
ونحوه لا مطلقا   ونقل وتعقيبا ونحوه مبتدأ وقوله نظر منه خبره وسيتضح لك التوجيه بتوهم
من عدم المساواة بين القراءة على الراوي والاجازة لتصريحه في الاول بجواز العمل به حيث
قال في التصحيح انه الحق ولم يصرح به في الثاني بل لا اشعار في جواز العمل حيث
قال واكثر ما يمكن ان يدعى فانه الادعاء فسره بانها ليست من باب المناولة والقراءة حتى
يجوز فيها ما يجوز فيهما   وقد عرفت اي في اول هذا الفصل حيث قلت دون ذلك اجازته
روايته كتاب ونحوه بالنسبة الى العمل انما فائدته لان للاجازة فائدة اخرى بالنسبة الى كونه
متعلقها معلوما بالتواتر وهي بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه واله كما
صرح لها   من باقي وجوه الرواية وهو السماع من الشيخ والقراءة عليه والقصد انها
كالاجازة في ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما معلوما بالتواتر وان
فائدتهما حينئذ اتصال سلسلة الاسناد مع شيء زائد وهو رعاية التصحيح والامن من حدوث
والتصحيف   وبقي في هذا الباب وجوه اخر مثل المكاتبة وهي ان يكتب المحدث انا
في الكتاب الفلاني في ما سمعناه ولم ينقل احد تلك الرواية عني ويكتب اليه انني
سمعت كذا من فلان فعلى ذلك الغير ان يعمل بالكتابة اذا علم او ظن انه كتابه لان الائمة والاكابر
بعده كانوا يعملون بما في كتبهم وهو قول جمهور الاكابر كالشيخ بكذا واجازني مكاتبة
لا اجازني مطلقا لانه كذب خلافا للعلامة محتجا بان من كتب الى غيره كتابا فهو وافقه جائز

ان يقول قد لك الغير اجازني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة   على غرض ذات المصنف في الحاشية الخ
كل شيء يعني ثبوت نحوه وقد استفيد هنا المناسبة الواضحة   بمجامع الالفاظ من التقديم والتأخير
والحذف والذكر الى غير ذلك   وعدم نص المترجم عن الاصل في افادة المعنى فان فيه اذا كان
المطلب مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما مدخل في الاخر هل يجوز الاقتصار على احدهما فنقول لا لان الحافظ
العبارة لان جواز الاقتصار ربما صار سببا لطرح احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم عن الدين وادخال
ما ليس بحكم فيه ولا ريب انه بدعة   وتساويهما في الجلاء والخفاء اي شرط تساويهما في اصل الجلاء
والخفاء لا في قدرهما فيجوز ان يكون الترجمة مساوية للاصل في قدر الجلاء واجلى منه وكذلك يجوز
ان يكون الاصل مساويا للترجمة في اصل الخفاء او اخفى منه واما مثل الحروف والموصولات فلا يجوز
لانه يخل بغرض المعصوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون الترجمة اخفى من الاصل مع العلم بان الشارع
والغرض لا يفوت قلت امكان فوات الغرض في الاستقبال كاف في عدم جواز ذلك   نعم يمكن نقل
الاتفاق فيه خلاف يروى عن ابن سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه وجوز نقله بعض من لا يعتد به
واشد الاقوال عدم نقله اصلا لرواية سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وجه الاستدلال ان اداء ما سمع كما سمع انما هو بنقل اللفظ بعينه على
ان السامع قد يكون اذكى من الراوي فيستنبط من اللفظ ما لا يستنبطه الراوي فلذلك يجب ذكره
والجواب عنه لانه دلالة على وجوب النقل كما سمع بجواز كونه دعاء لمن حفظ اللفظ لانه اولى ولو سلم
فلا دلالة له على وجوب تأديته باللفظ لان تأدية المسموع كما يحصل بنقل اللفظ كذلك يحصل بنقل مضمونه
عرفا الا ترى انه يصح قولك لزيد هذا الذي قلت لك انا سمعته من فلان اذا نقلت مضمون
كلامه نقل فالامدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى لان الظاهر ان الخبر
المروي في حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي ثم وقع ذلك مرويا بالفاظ مختلفة
فانه قد روي نضر الله ورحم الله والحامل فقيه والى من لا فقه له وقولنا لا يقول واجيب بان

كون الاصل عدم التكرار معارض بان الاصل عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان على ما كان
ومما ان الله فيه خص القرآن فان قلت حكاية منهم شاءه ليست حكاية فيه لان عالم
بالدقائق فلا يفوته شيء بخلاف الرواة فان اختلاف درجاتهم في درك المقاصد
وتفاوت مقاماتهم في الوصول الى المطالب لا يخفى على ذي فطنة فلو جوز النقل بالمعنى
لادى الى الاخلال بمقصود الحديث اما لا دنى تغيير يحصل في كل مرتبة يختل المقصود بسبب
المجموع بالكلية واما لوضع الراوي لفظا في موضع لفظ اخر بحسب مذهبه واعتقاده الصحة كالمجتهد
المنقول اليه مثلا له في اعتقاده وتابع له في اجتهاده اذ توسيع لفظ الحديث يحمله
على غيره وارد فيبطل الاعتماد بالحديث قلت الوجه الاول مدفوع بان المفروض
عدم حصول التغيير في المعنى مطلقا وهو فرض يتصور في الجملة نحو عالمي فانه لا يجوز اتفاقا والوجه
الثاني ايضا مدفوع بان نقل الراوي معتقده الى الغير بعنوان الرواية في محل الخلاف
تدليس لا يليق بالعادل لا يقال في قصص القرآن دلالة على قدرة البشر على الاعجاز حيث
كان كثير منها اكثر من ثلث ايات كحكاية لقمان وحكاية قوم آل فرعون لانا نقول العرب
البلاغة نحو حسن التأليف في المعنى لا لابد منها من رعاية حسن التركيب في النظم ايضا ونظم
هذه القصص منه سبحانه لا منهم ٥
تمت الكتاب بعون الملك الوهاب بتاريخ هشتم شهر محرم الحرام ١٢٢٥

از حسینی عالم کلاز
خانه ... ان بدوز

قاریونان البدل